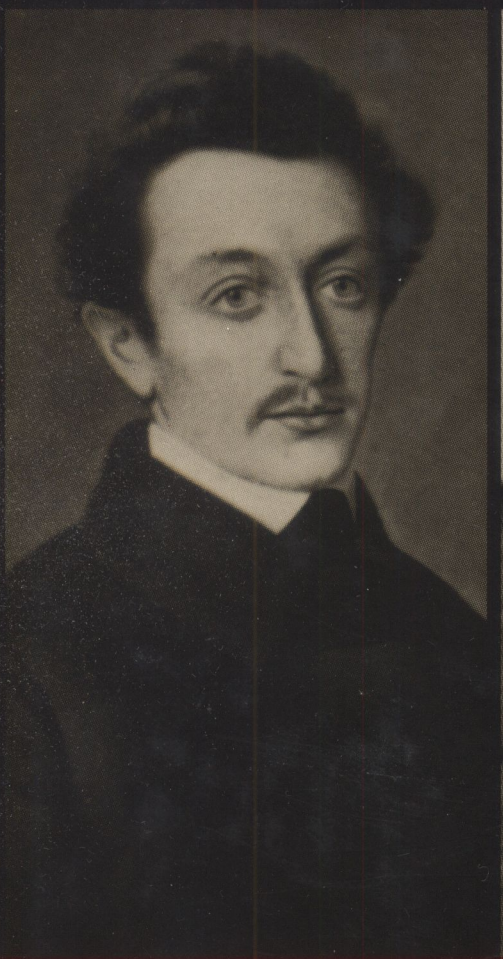
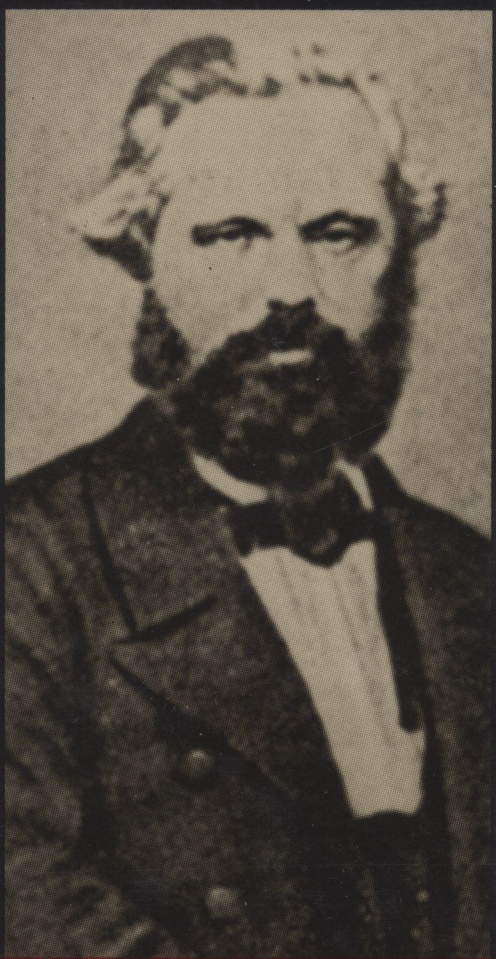
ZWI ROSEN

MOSES HESS UND KARL MARX

Ein Beitrag zur Entstehung der Marxschen Theorie





CHRISTIANS

Zwi Rosen

Moses Hess und Karl Marx

Ein Beitrag zur Entstehung der Marxschen Theorie

CHRISTIANS

Hamburger Beiträge
zur Sozial- und Zeitgeschichte Band XVIII

Im Auftrag der
Forschungsstelle für die Geschichte
des Nationalsozialismus in Hamburg
und der Hamburger Bibliothek
für Sozialgeschichte und Arbeiterbewegung
herausgegeben von
Werner Jochmann, Werner Johe
und Ursula Büttner

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Rosen, Zwi:
Moses Hess und Karl Marx: e. Beitr. zur Entstehung
der Marxschen Theorie / Zwi Rosen. –
Hamburg: Christians, 1983.
(Hamburger Beiträge zur Sozial- und
Zeitgeschichte; Bd. 18)
ISBN 3-7672-0826-1

NE: GT

© Hans Christians Verlag, Hamburg 1983
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen
Nachdrucks und der photomechanischen
Wiedergabe, vorbehalten
Ausstattung Alfred Janietz
Printed in Germany
ISBN 3-7672-0826-1

Für Lili, Aviva
und Alon

INHALT

Einleitung 7

1. Moses Hess 11

Weltgeschichte als Heilsgeschehen: Hess' Geschichtsphilosophie (13) Die Verbindung von Theorie und Praxis (25) Hess' Theorie der Entfremdung (37) Das Problem der Revolution (63) Freiheit und Harmonie: Hess' Idee des Kommunismus (73)

2. Die geistigen Beziehungen zwischen Hess und Marx 93

Überblick über die Literatur zum Problem der Beziehungen zwischen Hess und Marx (95) War Marx ein »wahrer Sozialist«? (113) Hess' Einfluß auf Marx' Konzeption der Verbindung von Theorie und Praxis (121) Hess, Marx und das Problem der ökonomischen Entfremdung (137) Der Kommunismus im Denken von Hess und Marx (159)

Schluß 179

Anmerkungen 189

Quellen- und Literaturverzeichnis 219

Personenregister 226

Einleitung

Engels' Bemerkung, daß die deutschen Sozialisten stolz darauf sein könnten, auch von Kant, Fichte und Hegel, d. h. von der deutschen klassischen Philosophie abzustammen[1], ist (abgesehen von der Symbiose zwischen Kant und Marx[2]) überwiegend auf den Hegelschen Einfluß auf Marx' Frühschriften bezogen worden. Besteht nun auf der einen Seite die Tendenz, zuviel Hegelsches bei Marx zu suchen, so ist man andererseits oft geneigt, Gedanken und Ideen als spezifisch für Marx anzusehen, die andere radikale Junghegelianer schon vor ihm formuliert haben. Unter diesen Weggenossen, die einen großen Einfluß auf ihn ausübten, ist in erster Linie Moses Hess zu nennen. Seine Bedeutung unterstrich schon Franz Mehring, als er in der »Neuen Zeit« schrieb: »Wenn Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach und Stirner nichts vom Sozialismus verstanden, so verstanden Grün, Lüning und Lorenz [Stein] rein nichts von der Philosophie. Hess aber war unstreitig sowohl Philosoph wie Sozialist und also ganz der Mann, den Sozialismus mit der philosophischen Synthesis der Zeit zu verschmelzen.«[3]

Moses Hess wurde im Jahre 1812 in Bonn als Sohn eines erfolgreichen jüdischen Industriellen geboren, lebte zuerst in Köln und später im Exil in Paris, Brüssel und Genf. Er war Begründer und Redakteur der radikalen »Rheinischen Zeitung«, des führenden Organs der preußischen Opposition, und arbeitete mit Marx zusammen, der eine Zeitlang Chefredakteur dieser Zeitung war. In den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts gab es

keine sozialistische oder radikale Zeitschrift und keine revolutionäre Organisation, an der Hess nicht beteiligt war. Er kämpfte sein Leben lang für den Erfolg des Sozialismus und wird mit Recht als Vater der deutschen Sozialdemokratie betrachtet. Er gehörte zusammen mit Marx dem Zentralkomitee des Bundes der Kommunisten an. Nach Mehrings Ansicht »fehlte [es] ihm weder an Gaben, noch an Fleiß und am wenigsten an Ehrlichkeit; manchmal schien es in dieser Zeit, als werde er der Dritte im Bunde von Marx und Engels werden«[4]. Dazu kam es wegen Kontroversen mit Marx nicht. Hess schloß sich der Fraktion Willich und Schapper an, um Marx und Engels aus der Führung des Bundes der Kommunisten auszuschalten.

Nach dem Scheitern der Revolution von 1848 befaßte er sich intensiv mit Fragen der Zukunft des Judentums, schrieb das bekannte Werk »Rom und Jerusalem« und wurde einer der geistigen Väter des Zionismus. Als 1863 der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein mit Lassalle an der Spitze gegründet wurde, stellte sich Hess zur Verfügung, wurde Bevollmächtigter für Köln und arbeitete eng mit Lassalle zusammen. Nach dessen Tod unterstützte er in der deutschen Arbeiterbewegung die Fraktion Bebel-Liebknecht und nahm am dritten und vierten Kongreß der 1. Internationale als Delegierter teil. 1869 trat er als Agitator und Organisator der in Eisenach gegründeten Sozialdemokratischen Arbeiterpartei auf. 1875 starb Hess in Paris[5].

Trotz einer auf den ersten Blick gar nicht geringen Anzahl von Abhandlungen und Aufsätzen über Moses Hess gibt es bis auf den heutigen Tag keine systematische, vergleichende Textanalyse seiner Schriften und derjenigen von Marx, so daß die Diskussion über die intellektuellen Beziehungen zwischen den beiden eigentlich noch in den Anfängen steckt.

Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind Hess' Gedanken und Argumentationen aus den dreißiger und vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, die auf Marx' Lehre einen wesentlichen, manchmal entscheidenden Einfluß ausgeübt haben. Sie möchte zeigen, daß ohne den Ideenreichtum und den sozialistischen Gehalt des Denkens von Hess die Marxsche Theorie undenkbar ist und daß zu ihrer Herausbildung wesentlich dessen Synthese von Sozialismus und Philosophie beigetragen hat.

Sofern die Studie mehr als nur ein Zitatennachweis sein soll, stellt sich die Aufgabe, den Inhalt der Theorien von Marx und Hess vergleichend zu analysieren. Dieses Vorgehen impliziert die Frage nach der methodischen Stringenz der Wirkungsgeschichte im Bereich der geistes- bzw. ideengeschichtlichen Forschung. Gehört nur der Nachweis von Entsprechungen und Analogien zu ihren Mitteln? Die Antwort lautet: nein. Wirkungsgeschichte muß in unserem Fall auf breiterer Ebene betrieben werden, und zwar als Textanalyse, die nicht nur die intellektuellen Beziehungen zwi-

schen Marx und Hess aufdeckt, sondern auch das Verhältnis von Hess' Ideen zu den dominanten Theorien seiner Epoche, in erster Linie zu denen von Hegel und Feuerbach. Man muß einerseits vermeiden, Zusammenhänge kausaler Art zwischen Gedankengängen zu konstruieren, wenn sie tatsächlich nicht bestehen, und man muß andererseits sachliche Übereinstimmung jenseits ihrer begrifflichen Formulierung ermitteln. Gleiche Terminologie bedeutet nicht immer gleichen Gehalt, wie umgekehrt unterschiedliche Terminologie nicht unbedingt unterschiedlichen Inhalt bezeichnen muß.

Hess' Mangel an systematischer Bildung prägte nicht selten seine intellektuellen Auffassungen. Er war oft nicht imstande, seinen Ideen eine kohärente und wissenschaftliche Form zu verleihen. Deswegen konnte er kein geschlossenes, widerspruchsfreies System entwickeln. Noch gravierender ist die Tatsache, daß er sich mit den sozialen und philosophischen Problemen seiner Zeit publizistisch und häufig in sehr pauschaler Weise auseinandersetzte, wodurch die Erkenntnis seiner Gedanken erschwert und große Verwirrung angerichtet wurde.

Um von vornherein falsche Erwartungen zu verhindern, möchte ich hinzufügen, daß die Frage, wie Marx Hess' Ideen nach dem Vormärz, also in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts und später, in seine Theorie eingebaut hat, nicht erörtert wird, da das einer umfangreichen Darstellung des Gesamtwerks von Marx gleichkäme. Jeder solche Versuch hätte den Rahmen der vorliegenden Untersuchung völlig gesprengt.

Das Werk von S. Na'aman über Hess, das vor kurzem erschien, konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden. Ich möchte jedoch zu seiner Bemerkung Stellung nehmen, es sei methodisch nicht am Platze, bei den Mitgliedern einer eng verbundenen Gruppe, die er als Fraktion und Clique bezeichnet, wie z. B. bei Marx, Engels, Hess, zu klären, wer von wem abhänge, welche Ideen Originalität beanspruchen könnten und welche ein »Plagiat« darstellten, da diese Männer in ständigem Gedankenaustausch gestanden hätten[6]. Na'aman, der sich große Verdienste um die Erforschung der frühen deutschen Arbeiterbewegung erworben hat, irrt sich in seiner Annahme. Zum Beispiel enthüllten die Marxologen in den letzten dreißig Jahren die radikale Divergenz zwischen den Auffassungen von Marx und Engels, und dies, obwohl sie fast vierzig Jahre lang in permanentem Gedankenaustausch standen. Um die Frage zu klären, wer von wem beeinflußt wurde, ist es nach meinem Verständnis von entscheidender Bedeutung zu wissen: Wer entwickelte bestimmte Gedanken als erster und in welchem Verhältnis stehen sie zu den übrigen Auffassungen ihres Urhebers, welchen Platz nehmen sie in seiner Konzeption ein, wie beziehen sie sich auf die bedeutungsvollen Gegebenheiten der Interessensphäre etc. Zweifellos

kann man das Problem des intellektuellen Einflusses nur aufgrund einer Textanalyse klären. Das anerkennt auch Na'aman: »Erst die schriftliche Ausarbeitung läßt die qualitativen Unterschiede erkennen, und auf die kommt es an.«

Ich möchte meinen Dank für eingehende Diskussionen Prof. Dr. Leszek Kolakowski (Oxford), Prof. Dr. Iring Fetscher (Frankfurt a. M.), Prof. Dr. Eugène Fleischmann (Paris) und Prof. Dr. Hans-Martin Sass (Bochum) ausdrücken. Für freundliche Ratschläge, Ermunterung und Beschaffung von finanziellen Mitteln bin ich Prof. Dr. Hans-Joachim Lieber (Köln) besonders tief verpflichtet.

Eine Sachbeihilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglichte ein intensives Studium der vorliegenden Problematik. Dafür möchte ich mich bei dieser Gelegenheit bedanken. Ich schulde Dank den Herren Charles B. Timmer und J. Rohjan (Internationales Institut für Sozialgeschichte in Amsterdam), die mir den Hess-Nachlaß zur Verfügung stellten.

Ferner benutze ich gern die Gelegenheit, um Herrn Thomas Ehrsam für die geschickte stilistische Bearbeitung und Frau Dr. Ursula Büttner für die mühevolle redaktionelle Betreuung des Manuskripts meinen herzlichen Dank auszudrücken. Last, not least möchte ich meinen herzlichen Dank Prof. Dr. Werner Jochmann für die Aufnahme der Arbeit in die von ihm herausgegebene Reihe aussprechen.

ERSTER TEIL

Moses Hess

1. Weltgeschichte als Heilsgeschehen: Hess' Geschichtsphilosophie

In seinen beiden ersten Büchern »Die Heilige Geschichte der Menschheit« (1837) und »Die europäische Triarchie« (1841) befaßt sich Hess überwiegend mit Geschichtsphilosophie. Sie entspringt bei ihm dem jüdisch-christlichen Glauben, nach dem Geschichte Heilsgeschehen ist, und führt (in der Triarchie) zur Säkularisierung der altreligiösen Eschatologie.

In sein Tagebuch aus den Jahren 1835/36 schreibt Hess, der in dieser Zeit an der »Heiligen Geschichte« arbeitet, er sei berufen, »das Werk des heiligen Geistes zu verkünden«. An anderer Stelle heißt es, daß er »wie einst Johannes berufen sei, von dem Lichte zu zeugen«[1], und in der »Heiligen Geschichte« betrachtet er sich als »geringes Werkzeug der ewigen Vorsehung«[2].

Die eschatologische Tendenz findet ihren krassen Ausdruck in der handschriftlichen Version der »Heiligen Geschichte«, die mit dem veröffentlichten Text nicht übereinstimmt. Dort lesen wir unter anderem: »Da wir nicht zu denjenigen gehören, die nur, wie Kinder, über das Übel schreien, das sie drückt, ohne für die Heilung desselben zu sorgen, so heben wir neben der uns bevorstehenden Not auch zugleich das Mittel der Rettung hervor.«[3]

Unter diesem Gesichtspunkt, der durchaus als Charakteristikum jüdischer Prophetie gelten kann[4], versucht Hess, »Ordnung in das Chaos zu bringen ... die Weltgeschichte in ihrer Ganzheit und Gesetzmäßigkeit aufzufassen«[5]. Dazu bedarf es einer Interpretation der Geschichte am Leitfa-

den eines Prinzips, das verschiedene historische Ereignisse in Zusammenhang bringt, auf einen Endzweck hin richtet und als in Übereinstimmung mit der Vorsehung eines göttlichen Willens erscheinen läßt. So verstanden, ist die Weltgeschichte ein Heilsgeschehen, da ihr letzter Sinn mit dem Reiche Gottes auf Erden zusammenfällt[6].

Ausgangspunkt der Geschichtsphilosophie von Hess ist die Krisis seiner Zeit: »So leben wir gegenwärtig in einer Zeit, analog der der Wasser- und Völkerflut. Diese Analogie ist wichtig; sie zeigt uns den Charakter unserer Zeit, ihre welthistorische Bedeutung, mit einer Bestimmtheit, zu der man von dem bisherigen Standpunkte der Geschichtsforschung aus unmöglich gelangen konnte.«[7] Diese Krisis wird als Entzweiung aufgefaßt, die ihren Ausdruck im Gegensatz von Geist und Natur, Gott und Welt, Religion und Politik, Kirche und Staat, Theismus und Atheismus, Theorie und Praxis, Regierung und Volk, Gesellschaft und Staat, Ordnung und Freiheit, Geldaristokratie und Pauperismus findet[8].

Für Hess steht mit apodiktischer Gewißheit fest, daß es die Aufgabe seiner Zeit ist, diese Gegensätze und diese Zerrissenheit aufzuheben, um eine Welt der Harmonie zu schaffen, in der »die Menschheit im Innern einig« und die »alten Gegensätze der Niedern und Hohen, der Plebejer und Patrizier, der Armen und Reichen – diese Quelle aller Kollisionen, Störungen, Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten – ... ihre Gifte verloren [haben] ... und am Ende ganz und gar aufhören müssen«[9].

Als »das letzte Ziel des sozialen Lebens« erscheint in der »Heiligen Geschichte« die Gütergemeinschaft. Hess verhehlt nicht, daß sie seiner Meinung nach den Begriff der Gleichheit »am genauesten und schärfsten bezeichnet«. In der »Triarchie« spricht er explizit von der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln als notwendiger Voraussetzung für die Etablierung einer freien Assoziation und für die Gründung einer vereinigten Menschheit[10].

Um diese soziale Harmonie, das heißt, seinen Kommunismus zu begründen, konstruiert Hess ein phantastisches Schema[11], nach dem die Geschichte in zwei Hauptteile gegliedert wird. Der erste befaßt sich mit der Vergangenheit als Grund dessen, was geschehen wird. Der zweite betrachtet die Zukunft als Folge dessen, was geschehen ist. Der erste Hauptteil umfaßt 14 weltgeschichtliche Perioden, die sich in drei Gruppen zusammenschließen. Auch der zweite besteht aus drei Gruppen. Er mündet in das Neue Jerusalem und die letzten Zeiten. Hess gibt den verschiedenen Zeitperioden christologische Titel: Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der Heilige Geist. Die triadische Gliederung erinnert an Hegel, der – wie anzunehmen ist – einen starken Einfluß auf Hess ausgeübt hat, trotz dessen Behauptung, daß ihm »kein Swedenborg, kein Saint-Simon, kein Bentham,

kein Lamennais, kein Hegel, kein Heine, kein sogenanntes junges Deutschland« während der Arbeit an der »Heiligen Geschichte« zu Gesicht gekommen sei[12].

Vor der Abfassung der »Triarchie« hat Hess, wie der Text dieses Werkes zeigt, Hegel genauer kennengelernt: Er bezieht sich oft auf ihn und setzt sich mit ihm auseinander. In der »Heiligen Familie« dagegen bekennt er sich als Jünger Spinozas. Trotzdem kann seine Geschichtsphilosophie ihre Abstammung von Hegel nicht verleugnen; viel Hegelsches taucht bei ihm wieder auf: Als Ausgangspunkt dient ihm der Geist, über dessen Begriff bei Hess ebensolche Unstimmigkeit und Mehrdeutigkeit herrscht wie bei Hegel; die Menschheitsgeschichte weist, wie bei diesem, eine Dreistadiengliederung auf, und die ganze Geschichte wird hier wie dort als Totalität aufgefaßt und entwickelt sich auf dialektische Weise.

Die erste Epoche umfaßt die Anfänge der Geschichte. Sie beginnt mit Adam und den Adamiten in Indien (!) und reicht bis zur Erscheinung Jesu. Sie ist gekennzeichnet durch das Vorherrschen der Phantasie und der Passivität der Menschen. Gott und Natur sind miteinander vereint, doch unbewußt; der Geist wirkt unmittelbar in der Geschichte. Der Mensch dieser Zeit ist ein Naturmensch[13].

In der zweiten Epoche, die mit Jesus beginnt und mit Spinoza endet, entwickelt der Mensch seine geistigen und kulturellen Aktivitäten. Das geistige Element löst sich unter dem Einfluß des Christentums vom Natürlichen und zieht sich in die Innerlichkeit des Gemüts zurück. Auf diese Weise kommt es zum Widerspruch und zum Kampf zwischen Innen- und Außenwelt, Religion und Politik, Kirche und Staat. Diese Widersprüche werden aber mit dem Fortschreiten der Zeit aufgehoben, es beginnt die Versöhnung zwischen Mensch und Gott, innerer und äußerer Welt, Natur und Geist[14].

Die dritte Epoche ist durch die allmähliche Entwicklung des Verstandes gekennzeichnet. In ihr realisiert sich die Rückkehr zur Einheit von Geist und Natur, aber nicht mehr als primitiver und unreflektierter, sondern als bewußter und tätiger Einheit. Der Zwiespalt zwischen Innerem und Äußerem, Geist und Realität, Göttlichem und Menschlichem, Phantasie und Verstand wird für immer aufgehoben. Statt zahlreicher existierender Religionen bildet sich eine konfessionslose Religion, die dem dogmatischen Christentum ein Ende macht.

An der Schwelle dieser neuen Epoche steht Spinoza, durch dessen Begriff des Absoluten die Einheit von Aussichsein und Fürsichsein, die Identität von Objekt und Subjekt, wenn auch nur theoretisch, geleistet wird. In der Hegelschen Philosophie erreicht die Konzeption der Identität von Objekt und Subjekt ihren Höhepunkt, aber auch hier nur im theoretischen Verstehen. Die Philosophie muß sich nach Hess nun anstrengen, von der

Interpretation der Vergangenheit zur Tat zu gelangen. Auf dieser Entwicklungsstufe, die in der »Triarchie« ausführlicher als in der »Heiligen Geschichte« beschrieben wird, fallen menschliche Freiheit und geschichtliche Notwendigkeit in eins zusammen, weil sich das, was sich nach den Plänen des Geistes in der Geschichte erfüllen soll, infolge der bewußten Tat verwirklicht. »In unserer Zeit«, schreibt Hess, »muß das Bewußtsein der Geschichte, die eben keine unbewußte Tatsache mehr, sondern eine freie Tat sein soll, stets vorangehen.«[15]

Die Weltgeschichte ist für Hess dementsprechend ein teleologischer, aber nur im relativen Sinne auch deterministischer Prozeß, da sie – in letzter Instanz – nur mittels der bewußten Mitwirkung und Mitarbeit der Menschen ihre Ziele erreichen kann. Der so verstandene Determinismus, für den ich keine andere Bezeichnung als »flexibler Determinismus« finde und der sich dem starren Determinismus, der die Freiheit des Willens ausschließt, entgegenstellt, spielt eine Schlüsselrolle in Hess' Verständnis des Kommunismus und wird uns noch später beschäftigen.

Die heilige Geschichte, die Geschichte, die das Werk Gottes ist, wird also zur authentischen Menschheitsgeschichte[16]. Zur Charakterisierung dieses bedeutungsvollen Gedankens benutzt Hess die eschatologische Formel: »Der Mensch allein ist der Erlöste, wie der Erlöser.«[17]

Für Hess ist die geschichtliche Entwicklung vielschichtig und von Spannungen erfüllt. Er verwendet für diese dynamische Auffassung der Geschichte folgendes Bild: »Was in der Zeit geboren wird, entwickelt sich in drei Perioden. In der ersten keimt es, ist einig und lebt innerlich, das ist des Lebens Wurzel. In der zweiten treibt es, ist gespalten und lebt äußerlich, das ist des Lebens Krone. In der dritten gedeiht es, einigt sich wieder und reift, das ist des Lebens Frucht.«[18]

Hess' Konzept der historischen Entwicklung erinnert in seiner Formulierung an Hegels Gedanken, daß »alles im Keime schon enthalten [ist], freilich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell ... Das höchste Außersichkommen, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht, das heißt die Hervorbringung des Keims«[19]. Die Parallele geht aber noch wesentlich weiter. An derselben Stelle, an der er das Wesen der Entwicklung behandelt, erklärt Hess, daß die äußere Entwicklung mit der inneren, geistigen kongruiert: »Nach denselben Gesetzen und in derselben Ordnung wie beim einzelnen Menschen der Geist oder seine innere Geschichte gleichen Schritt hält mit dem Leibe oder seiner äußeren Geschichte, ebenso geht in der Geschichte der Menschheit die äußere Entwicklung derselben Hand in Hand mit der innern, geistigen.«[20] Bei Hegel heißt es: »Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Andern gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen. Ebenso im Geiste; was an sich ist, wird für den

Geist ... Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen.«[21]

Parallel zum metaphysisch religiösen Aspekt findet sich in Hess' früheren Werken ein sozialer. Die unbewußte, primitive Einheit mit Gott in den ersten Phasen der menschlichen Entwicklung findet ihren adäquaten sozialen Ausdruck in der unbewußten und »geistlosen« Gleichheit der Menschen. Von diesem Zustand führt die Entwicklung allmählich zur bewußten, unmittelbaren Einheit mit Gott in der vernünftigen, vom Geist durchdrungenen Harmonie und Gleichheit der freien Menschheit im Neuen Jerusalem.

Um dieses Telos zu erreichen, muß die Menschheit jedoch erst die dialektische Antithese, also die Zerspaltung der Einheit, die Zerrissenheit des Geistes, den Abfall von Gott und den bitteren Kampf zwischen Mensch und Mensch, erfahren. Nach Hess herrscht in dieser Periode »der hartnäckigste Kampf in mannigfachen Abstufungen, den die Menschheit in sich selbst auszukämpfen hatte ... [es] herrscht in der lebendigen, stets fortschreitenden Natur, bis zur vollendeten Menschheit hin, Zwiespalt und Kampf. In der gegenwärtigen Periode sehen wir diesen Zwiespalt in der Menschheit selbst obwalten; wir erblicken einen Kampf zwischen Mensch und Mensch.«[22]

Hess' Bestimmung der dialektischen Entwicklung der Weltgeschichte, seine Einschätzung, daß der Zwiespalt und die Kämpfe der Gegensätze, die Spannung zwischen verschiedenen Positionen eine notwendige Periode in dieser Entwicklung seien, schließt an Hegels Geschichtsphilosophie an, wie sie in den »Frühen Schriften«[23] und in der »Philosophie der Geschichte«[24] dargelegt wurde. In diesen Werken wird die ursprüngliche Einheit in Gegensätze auseinandergelegt, um auf einer höheren Stufe der Entwicklung in der Aufhebung der Gegensätze, das ist in der Synthese, in der Vereinigung von Subjekt und Objekt, wiederhergestellt zu werden. Voraussetzung für diese höhere Einheit und Freiheit sind dabei die Erkenntnis der Welt und die Übereinstimmung der Welt mit der Vernunft.

Ähnlich verfährt Hess, wenn er meint, daß der Mensch im Kampf der Gegensätze erkenne, was positiv und was negativ sei, und daß »nach der Vollendung der Not« das »Leben wieder einig« werde und sich das Wesen der Welt dem Subjekt als Einheit von Geist und Natur offenbare[25].

Es ist in diesem Zusammenhang jedoch festzuhalten, daß Hess' Konzept nicht immer mit Hegel übereinstimmt. So negiert dieser zum Beispiel Utopien, besonders die sozialen, als »Ideale, welche die Phantasie aufstellt« und als »herrliche Träume, [die] von der kalten Wirklichkeit zerstört werden«[26]. Er betrachtet das Privateigentum als charakteristisches Merkmal der Persönlichkeit[27] und geht davon aus, daß der einzelne insofern Person

ist, als er das Recht hat, seinen Willen in jede Sache zu legen, um sich so als »Eigentümer« von »Besitz, welcher Eigentum ist«, zu anderen Freien als Personen zu verhalten[28]. Es ist fast überflüssig hinzuzufügen, daß zwischen Hess' Kommunismus, der aus der Aufhebung des Privateigentums resultiert, und Hegels Theorie des Eigentums als Bestimmungsmerkmal für die Freiheit der Person ein prinzipieller Gegensatz besteht.

Mit dem Einbezug der Zukunft in seine philosophiegeschichtlichen Überlegungen geht Hess über Hegels Geschichtsphilosophie hinaus[29]. Ein Jahr vor der Veröffentlichung von August von Cieszkowskis »Prolegomena zur Historiosophie«[30] stellt er in der »Heiligen Geschichte« das Postulat auf, den Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dialektisch zu bestimmen und die Einheit dieser drei Zeitkategorien zu sehen[31]. Auf diese Weise kann Hess die Entstehung der zukünftigen Gesellschaft und zugleich ihre soziale Struktur aufzeigen.

Am Anfang der Geschichte stehen die Gütergemeinschaft und die natürliche Gleichheit. Unter Rousseaus Einfluß, den Hess in seinem Tagebuch selbst als wichtigsten Faktor für seine erste sozialistische Orientierung bezeichnet[32], erblickt er in der Urgesellschaft eine auf dem Prinzip der Harmonie und sozialen Gleichheit fußende Gesellschaftsstruktur, in der die Menschen einig waren, weil sie nur einfache Bedürfnisse hatten, »die sich nicht feindselig durchkreuzten«. Aus diesem Grund konnten »keine Kollisionen unter den Menschen entstehen«[33].

Die ursprüngliche Gütergemeinschaft und Gleichheit werden durch das Eigentums- und Erbrecht vernichtet, die die soziale Ungleichheit und den Egoismus erzeugen. »Das Eigentumsrecht kam auf; die äußere Ungleichheit folgte bald.«[34] Der Egoismus erreicht seinen Kulminationspunkt in der modernen, kapitalistischen Gesellschaft, in der sich der Antagonismus zwischen der besitzenden Klasse (der Geldaristokratie) und den Volksmassen beträchtlich verschärft. Nicht mehr der Adel ist der Feind, »der unsere Zukunft vernichten kann, sondern die Reichen; ja die Reichen sind die Feinde des Fortschrittes geworden, und werden es noch viel mehr werden ... Sowohl die moralische Not als [auch] die physische, die jetzt zu herrschen beginnt, ist begründet in dem wachsenden Reichtum des einen und in der zunehmenden Armut des anderen Teils der Gesellschaft. Diese Disharmonie, diese Ungleichheit, dieser Egoismus wird noch weit größer werden.«[35]

Das negative Phänomen der Vergrößerung des Reichtums einerseits und der Verarmung des Volkes andererseits hat auch seine positive Seite: Es wird zur Quelle der Empörung und zur Basis einer sozialen Revolution, denn die technisch-industriellen Fortschritte »treiben den Gegensatz des Reichtums und der Armut auf seinen Gipfel, nach dessen Erreichung er

sich notwendig ausgleichen muß«[36]. Die apokalyptische Not schlägt, nachdem sie ihren Höhepunkt erreicht hat, in das Heil (Hess selbst bedient sich dieses Ausdrucks) der kommunistischen Gesellschaft um, in der die Gütergemeinschaft die soziale Harmonie etabliert und sichert.

In der »Heiligen Geschichte« werden drei verschiedenartige Einflüsse verschmolzen: 1. der jüdische Messianismus des Reiches Gottes; 2. Spinoza und die deutsche klassische Philosophie, für die beide gilt, daß das Gottesreich nicht im Jenseits, sondern im Diesseits aus der Entwicklung der Vernunft und des menschlichen Bewußtseins entsteht; 3. der französische Sozialismus, der die Entwicklung der Vernunft in der Verwirklichung des Kommunismus gipfeln läßt[37].

In der »Europäischen Triarchie« nähert sich Hess der Hegelschen Auffassung von der Weltgeschichte und modifiziert deshalb eine Reihe von Thesen der »Heiligen Geschichte«. So kritisiert er jetzt, daß er den Weltgeist als Faktum hingestellt hatte, ohne irgendwelche Argumente anzuführen, die eine solche Art von Geschichtsschreibung und -auslegung begründen könnten. »Die Erkenntnis«, schreibt Hess, »daß nicht bloß so weit, als die Bibel reicht, sondern die ganze Geschichte der Menschheit eine heilige sei, – diese Erkenntnis ist ... erst im Werden. Man darf daher nicht voraussetzen, daß die Geschichte der Menschheit bloß dadurch, daß man ihr Innerstes herauskehrt, schon als eine heilige erkannt und anerkannt werde. Zum Verständnis der heiligen Geschichte der Menschheit ist vor allem der Begriff, das Wesen der heiligen Geschichte überhaupt näher anzugeben. Die heilige Geschichte ist wesentlich die freie, sittliche, providentielle. Die Begebenheiten, welche in der heiligen Geschichte vorkommen, erscheinen nicht als zufällige, sondern als vorherbestimmte ...«[38] Die Geschichte, als »heilige« begriffen, ist die Entwicklung des Geistes, der in seiner subjektivierten Gestalt »als freie Geistestat erscheint«.

Wenn am Ende des oben beschriebenen Geschichtsprozesses Natur und Geschichte voll erkannt, ihre Geheimnisse enthüllt werden, so ist der Mensch gottgleich. Im Vollbesitz der Wahrheit erlöst er sich selbst mittels der freien, selbstbewußten Tat[39]. Mit dieser eschatologischen Situation beginnt die neue Geschichte. »Die alte Geschichte war die Geschichte der natürlichen, unmittelbaren Geistestat, die mittelalterliche war die Geschichte der Vermittlung von Geist und Natur, die neue aber ist die Geschichte der vermittelten, selbstbewußten Geistestat.«[40] Das ist so zu verstehen, daß sich das, was sich nach dem Plan des Geistes in der Geschichte erfüllen soll, dank der freien Tat erfüllt. So verwandelt sich die Offenbarungsgeschichte Gottes in eine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewußtseins. Das entspricht durchaus der Interpretation der Religionsphilosophie Hegels durch die Junghegelianer, die den paradoxen Satz: »Das Be-

wußtsein von Gott ist das Selbstbewußtsein Gottes«, auslegten: »Die Idee ist die diesseitige Wahrheit, der immanente Gott, der sich als Selbstbewußtsein offenbart.«[41] Fortan muß die heilige Geschichte, das ist die Geschichte, die das Werk des Geistes in der menschlichen Geschichte ist, als die der Menschheit aufgefaßt werden.

Die Kritik an Hegel, die sich in der »Heiligen Geschichte« meldet, wird jetzt in der »Triarchie« beträchtlich verschärft. Nach Hess ist die Beschränkung auf die vergangene Geschichte Hegels Kardinalfehler; es habe ihm – meint er – an Kraft gefehlt, die Philosophie selber in ein Instrument zur bewußten Bildung der künftigen Geschichte umzuformen[42]. Für Hess widerspricht Hegels Stellung zur geschichtlichen Wirklichkeit seinem eigenen Konzept der Entwicklung, die mit Notwendigkeit nicht in der Gegenwart aufhört, sondern in die Zukunft hinüberreichen muß. Es handelt sich um eine Inkonsequenz, weil das Prinzip der Historisierung der dialektischen Kategorien mit der Absolutsetzung der Gegenwart (das heißt der christlichen Religion, der bürgerlichen Gesellschaft und der konstitutionellen Monarchie) nicht vereinbar ist. Dieser Mangel an Konsequenz – immer nach Hess – wirkt auf Hegels Philosophie negativ: Weil sie sich mit der Explikation begnügt, ist »sie die Rechtfertigung des Daseins«[43], spielt sie also eine reaktionäre Rolle.

Noch etwas anderes spricht gegen die Geschichtsphilosophie Hegels: Wenn er den objektiven Prozeß der Vernunft in der Geschichte thematisiert, wobei die Weltgeschichte als Verwirklichung der Freiheit im Bewußtsein erscheint und ihr Ziel die Identität von Sein und Wissen ist, hebt er mit diesem Ziel die Voraussetzung der Philosophie der Geschichte, die Geschichte selbst, auf. Mit der Vollendung der Philosophie erscheinen – in der Hegelschen Version – die Zwecke der Vernunft unverhüllt im Bewußtsein des Menschen; das Wissen hat die Höhe des absoluten Geistes erreicht und dessen entfremdete Geschichte ist ein für allemal abgeschlossen: Der Geist erhält das Bewußtsein seiner eigenen weltgeschichtlichen Mission. Im menschlichen Bewußtsein realisiert sich das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes, und die Philosophie inkarniert die Identität von Sein und Wissen im Menschen.

Dabei will Hess die Errungenschaften der Hegelschen Philosophie nicht ignorieren. Hegel und die deutsche klassische Philosophie im allgemeinen gehören für ihn zur Epoche der Vollendung des Prinzips der Geistesfreiheit, das mit dem Christentum in die Welt getreten ist. Gleichzeitig bezeichnen sie den Anfang einer neuen Periode, ohne jedoch an ihr teilzuhaben. Hegel bringt den Prozeß der Emanzipation des Geistes aus der Bestimmung durch die empirische Welt und der Selbsterkenntnis des Geistes zum Abschluß. So zum Beispiel wird die Wahrheit, die Idee, als allgemei-

nes Gut erkannt[44]. Das Christentum wird endgültig zum Selbstbewußtsein gebracht und das Ideale mit dem Realen versöhnt, allerdings nur im Denken und nicht in der Wirklichkeit. »Die deutsche Philosophie [das heißt die Philosophie Hegels, Z. R.] nimmt in der absoluten Geistestat dieselbe Stelle ein, welche die mittelalterliche Beschaulichkeit in der Geschichte überhaupt einnimmt: sie ist der Vermittlungsprozeß der Tat, ihr Selbstbewußtwerden.«[45] Hegels Philosophie hat die Widersprüche, die das Leben des modernen Menschen charakterisieren, in der idealen Versöhnung aufgelöst[46], während der Antagonismus in der Realität bestehen bleibt. Die kontemplative Anschauung der bestehenden schlechten Wirklichkeit ändert diese nicht, sondern läßt sie bestehen: »So will uns der Hegelianer einreden, sein System umfasse Alles nicht nur idealiter, sondern es treibe auch zur Realisierung der Idee. Dieses aber ist ein Irrtum. Der Hegelianismus ist ... sich selber genug.«[47]

Die Hegelsche Philosophie und der französische Sozialismus haben für Hess aber noch eine andere Funktion. Die Weltgeschichte ist durch die immanente Tendenz zur Verbreitung von Freiheit und Gleichheit gekennzeichnet. Beide Kategorien wurden im Laufe der Zeit bis zu einem gewissen Grade realisiert, und zwar vor allem in Deutschland, Frankreich und England. Diese Länder werden nach Hess in Zukunft im sozialistischen Europa blühen. In der »Heiligen Geschichte« heißt es, daß das neue Jerusalem aus der Vereinigung der Franzosen mit den Deutschen entstehen werde[48]. Das will sagen, daß Deutschland, das Land der großen geistigen Kämpfe, eine Allianz mit Frankreich, dem Land der welthistorischen politischen Revolution, eingehen muß, um den Charakter der existierenden Systeme radikal zu ändern und ein Regime der Freiheit und Gleichheit zu gründen.

In der »Triarchie« wird diese Auffassung leicht verändert. Mit der Reformation hat Deutschland den Staat von der Vormundschaft der kirchlichen Institutionen befreit und der Welt die geistige Freiheit gegeben. Das Werk der Reformation wurde von der deutschen Philosophie, besonders der Hegelschen, fortgesetzt. Die theoretische, geistige, intellektuelle Tätigkeit war jedoch nicht imstande, die Welt tatsächlich zu emanzipieren, weil die Idee allein die Wirklichkeit grundsätzlich nicht verändern kann. Dieses Werk kann nur die Tat vollbringen. Den Übergang von der Idee zur Tat hat Frankreich vollzogen, das mit der bürgerlichen Revolution das Werk der Reformation fortgesetzt und die geistige Freiheit ethisch gefüllt hat. So gut wie die Deutschen mit der Reformation haben die Franzosen mit der Revolution ihren Beitrag zum Bau der Zukunft geliefert. So bildet die französische Revolution eine neue Stufe zur gänzlichen Emanzipation der Menschheit. Sie wird durch die bevorstehende Revolution in England erreicht werden,

die im Vergleich zu den beiden ersten »nicht blutiger, nicht verderblicher, [...] nur gründlicher« sein wird[49].

In England ist der Gegensatz von Armut und Reichtum am schärfsten ausgeprägt, so daß ihn nur eine soziale Revolution aus der Welt schaffen kann. Deshalb ist England dazu berufen, das Prinzip der ganzen Freiheit, das heißt im politischen und sozialen Sinn, zu realisieren. »Die Deutschen und Franzosen können es beim besten Willen ohne ihr Mittelglied, England, zur Erlangung des Zieles nicht bringen. Ebensowenig kann aber auch England für sich allein zum Ziele gelangen, ohne sich auf jene beiden andern Nationen und ihre Bestrebungen zu stützen. Religion, Sitten und Gesetze müssen durch unsere vereinte Tätigkeit errungen werden. Zwar jedes an seinem Orte: in Deutschland die sozial-geistige Freiheit, weil hier die Geisteskraft vorherrschend, in Frankreich die sozial-sittliche Freiheit, weil hier die Willenskraft mächtig, in England die sozial-politische Freiheit, weil hier der praktische Sinn am meisten entwickelt ist. Soll aber die Arbeit erfolgreich werden, so müssen Deutsche, Franzosen und Engländer zusammen wirken.«[50]

Auch später, im Artikel »Über eine in England bevorstehende Katastrophe«, der in der Rheinischen Zeitung veröffentlicht wurde, befaßt sich Hess mit den sozialen Zuständen in diesem Land, die – wie er meint – einen objektiven politischen Faktor bilden, der früher oder später zu einer Zerstörung der existierenden Ordnung und zur Gründung einer neuen, kommunistischen führen muß: »Während die Deutschen alles dieses ruhig überdenken und glücklicherweise auch noch Zeit genug zum ungestörten Denken übrig haben; während die Franzosen in ihrer Leidenschaftlichkeit der Geschichte vorgreifen wollen und sich für fourieristische, simonistische und kommunistische Ideen begeistern: währenddessen bemächtigt sich in England die große Zerstörerin und Schöpferin aller gesellschaftlichen Verhältnisse, die Geschichte, jenes noch unaufgelösten Rätsels der Jahrhunderte.«[51]

Die geschichtliche Entwicklung der Menschheit bis zur Entstehung des Kommunismus ist keine echte Geschichte, sondern – mit Hess' Worten – »die Entstehungsgeschichte des humanen Wesens oder der Menschheit«[52]. Die Bestimmung der ganzen bisherigen Geschichte als Vorgeschichte hat ihren Grund darin, daß die Menschen nur als Individuen, jeder für sich, Aktivität entwickeln konnten, weil sie nicht als Glieder eines und desselben organischen Ganzen, als Glieder der Menschheit, harmonisch zusammenzuwirken vermochten. Deshalb zerstörten sie sich gegenseitig und deshalb erwarben sie ihre materiellen und geistigen Güter mittels roher Gewalt, Ausbeutung und raffinierten Betrugs. Hess schreibt: »Die bisherige Geschichte ist nichts als die Geschichte der Regelung, der Begründung, der Durchführung, der Verallgemeinerung des Raubmordes und der Sklave-

rei.«[53] Bei dieser Sichtweise verwundert es nicht, daß Hess im Kommunismus den »Schluß der Entstehungsgeschichte der Gesellschaft«[54] erblickt.

Die echte Geschichte ist dagegen charakterisiert durch Humanität[55], verstanden als Idee der Menschlichkeit und Streben nach menschlicher Lebens- und Daseinsgestaltung. Menschlichkeit bestimmt sich nach dem, was dem Wesen des Menschen – hierin ist Hess von Feuerbach beeinflußt[56] – angemessen und würdig ist. In der Ethik dieser echten, noch der Zukunft angehörenden, aber von Hess schon entworfenen Geschichte ist der Mensch Selbstzweck, aber eben der wirkliche Mensch als gesellschaftliches Wesen. Als solches findet er – mit dem zoon politikon von Aristoteles fast identisch – seinen Ausdruck in der Verknüpfung seiner Existenz mit der anderer Menschen. Der Mensch vermag nämlich nur in Kollektivität, Zusammensein und Zusammenwirken zu leben.

2. Die Verbindung von Theorie und Praxis

Nach der Darstellung der Geschichtsphilosophie von Hess gilt es nun, das gewonnene Verständnis an seiner Philosophie der Praxis zu bewähren. Hess' erster Vorläufer im Kreis der Junghegelianer, die sich mit dem Problem der Umgestaltung der Wirklichkeit durch die Tat befaßt haben, ist der polnische Graf August von Cieszkowski, der bis zur Veröffentlichung seiner »Prolegomena zur Historiosophie« (1838) kaum bekannt war[1]. Hess beruft sich in der »Triarchie« ausdrücklich auf Cieszkowski und bezeichnet seine Schrift als »höchst interessant, welche neben ihrer positiven auch eine polemische Seite hat und die Schwächen der Hegelschen Philosophie mit vielem Geschicke aufdeckt«[2]. Da Hess in einigen Punkten unmittelbar von den »Prolegomena« abhängig ist und die in ihnen formulierten Gedanken fortsetzt und entwickelt, scheint es zweckmäßig, sich mit ihnen zu beschäftigen.

Formal sind die »Prolegomena« eine Weiterführung von Hegels Geschichtsphilosophie. Cieszkowski stellt Hegels Lehre von der Vernunft in der Geschichte und deren fortschrittlicher Entwicklung nicht in Frage. Er nimmt aber Anstoß an dem Konzept von der »List der Vernunft«[3]. Wie bekannt, bedient sich der Weltgeist dieser List, um sein geschichtliches Ziel, die Verwirklichung der Idee der Freiheit, mittels der welthistorischen Persönlichkeiten, aber ohne deren Wissen und Wollen durchzusetzen.

Mit Hegel nimmt Cieszkowski an, daß in erster Linie die Entwicklung

des Begriffs der Freiheit Prinzip und Gehalt der Weltgeschichte ausmacht[4]. Seiner Ansicht nach steht das aber in krassem Widerspruch dazu, daß sich die Entwicklung über die Köpfe der wirklichen Menschen hinweg durchsetzen kann, die damit ignoriert werden[5]. Dagegen stellt er die Identität der Entwicklung der Idee oder des »göttliche[n] Plan der Vorsehung« mit der »eigenen Bestimmung« der Menschheit; sie kann jedoch nur mittels der »selbstbewußten und selbstbestimmenden Mitwirkung der Menschheit verwirklicht« werden[6]. Hegel selbst hat nach Cieszkowski nicht vermocht, alle Konsequenzen seiner Auffassung zu verfolgen, weil er das für seine Philosophie so wichtige Prinzip der Totalität in der Gegenwart abgebrochen hat. Aus dieser Einsicht ergibt sich für Cieszkowski die Forderung, die Erkenntnis des Wesens der Zukunft für die Philosophie zu beanspruchen[7]. Gott ist damit das Monopol auf die Einsicht in den Plan der Weltgeschichte genommen, diese Einsicht ist jetzt auch dem Menschen zugänglich[8].

Cieszkowski kritisiert auch die als »kontemplativ« bezeichnete Haltung Hegels bezüglich der Verwirklichung der Philosophie. Die modernen, zur Reife gelangten Menschen sind ihm »nicht mehr blinde Werkzeuge, sei es nun des Zufalls oder der Notwendigkeit, sondern bewußte Werkmeister ihrer eigenen Freiheit«[9]. Der geschichtliche Prozeß kann sich erst durch die selbstbewußte und selbstbestimmende Mitwirkung des Menschen vollziehen[10].

Bei Hegel ist der Wille nur eine besondere Weise des Denkens. Für Cieszkowski ist dies eine falsche und unbegründete Auffassung; für ihn ist das Denken vielmehr ein bloß integrales Moment des Willens, denn das Denken, das wieder zum Sein wird, ist erst der Wille und die Tat[11]. Zur Begründung dieses Voluntarismus, der an die Stelle des Hegelschen absoluten Idealismus tritt, korrigiert Cieszkowski die dialektische Triade Hegels, indem er für die dritte Stufe – das Sichwissen des absoluten Geistes – das Sichsetzen des absoluten Willens von Fichte einführt[12]. Auf diese Weise erreicht er sein Ziel: Er eliminiert das »An- und-für-sich-sein« der Hegelschen Idee, weil es nur Ausdruck des puren kontemplativen Denkens ist, und setzt dafür »das Tun dieser an und für sich seienden Einheit« ein[13], was nichts anderes bedeutet als »wirkliche Durchdringung des Äußern und Innern im Prozesse des absoluten Tuns«[14]. Die Praxis ist von diesem Standpunkt aus angewandte Philosophie[15], »praktische Philosophie, oder eigentlicher gesagt, die Philosophie der Praxis«[16].

Ist die Tätigkeit subjektiv durch das adäquate Ausbilden des Willens gekennzeichnet, so ist sie es objektiv durch das adäquate Ausbilden des Staatslebens[17]. Die Philosophie wird vom Gedanken entlassen und geht über ins politische und soziale Leben, in Cieszkowskis Worten: »So muß sich die Philosophie künftig gefallen lassen, hauptsächlich angewandt zu

werden, ... und muß ... aus der Höhe der Theorie in die Gefilde der Praxis herabsteigen ... Wie aber der Gedanke und die Reflexion die schönen Künste überflügelten, so wird jetzt die Tat und das soziale Wirken die wahre Philosophie überflügeln. Darum beeilt sich eben in diesem Augenblick das Bewußtsein, alles zu durchdringen und kaum zu sich selbst angelangt, sucht es jetzt die Tat zu übereilen.«[18]

Die Notwendigkeit einer vernünftigen Wirklichkeit verlangt, »diese Wirklichkeit nicht mehr als bloß vorhandene anzuerkennen, sondern sie als gewußte und gewollte zu bestimmen«[19]. Während die Philosophie qua Theoria bisher herrschendes Prinzip und Selbstzweck war, löst sie sich jetzt auf im absolut Praktischen, im sozialen Leben, das »von jetzt an das Bestimmende wird« und die Philosophie »zur Bedeutung abstrakter Prämissen des Staatslebens« herabsetzt[20].

In seinen sozialen Anschauungen ist Cieszkowski durch Fourier beeinflußt, der den Typ des individualistischen Sozialismus repräsentierte und die Zusammenarbeit der Klassen befürwortete[21]. Fourier lehnte nicht nur die französische Revolution, sondern jeden politisch-sozialen Umsturz ab und bekannte sich zu einer friedlichen Reform der Gesellschaft ohne Beseitigung des Privateigentums und der Erblichkeit des Besitzes[22].

Es kann also nicht verwundern, daß Cieszkowski mit seiner Philosophie der Tat eine Gesellschaft aufbauen wollte, deren soziale Struktur im Privateigentum verankert ist. Er begründet dies so: »Erst als Eigentümer ist der Mensch ein eigener und eigentlicher Mensch, und dies ist die unmittelbarste Stufe seiner Konkretheit, welche wir ... in der höchsten sittlichen Beziehung hier nehmen.«[23]

Stuke ist zuzustimmen, wenn er (gegen Cornu) behauptet, daß Cieszkowski nie radikal-revolutionär eingestellt war und daß sein ganzes Bemühen um eine Philosophie der Praxis eindeutig darauf zielte, auf dem Wege des »konservativen Fortschrittes« die soziale Wirklichkeit umzuwandeln[24]. Das entspricht durchaus der Selbstcharakteristik von Cieszkowski, der in seiner im Jahre 1842 veröffentlichten Schrift »Gott und Palingenesie« schrieb: »Wie etwa Lamartine, welcher bis jetzt ... auf der äußersten Rechten sitzt und zu den Konservativen gezählt wird, diese Benennung aber keineswegs in stationärer, geschweige denn in rückgängiger Bedeutung anzunehmen gesonnen ist, so nehme ich gleichfalls meinen Platz in philosophischer Hinsicht auf der rechten Seite, und bin bereit, in der vollen und progressiven Bedeutung des Wortes ein Konservativer zu heißen.«[25]

Die Überwindung Hegels ist der Ausgangspunkt für Hess' Auseinandersetzung mit der Problematik von Theorie und Praxis. Die Hegelsche Philosophie ist eine Philosophie des Geistes, als solche umfaßt sie das ganze Gebiet des Denkens, vom phänomenologischen und logischen bis zum ab-

soluten Wissen. Obwohl sich das Hegelsche System in Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes gliedert, bleibt seine Grundkategorie, die Vernunft, immer, was sie am Anfang war, nämlich eine Idee, das ist ein Produkt des Denkens. In Hess' Worten: »Welchen Teil des Hegelschen Systems man auch betrachtet, überall findet man die Idee als das Erste und Letzte. Das Hegelsche System beginnt mit der Logik. Das Erste ist dem Hegelianismus nicht die reine Gottesnatur, und das Letzte ist ihm nicht die bewußte Tat des Weltgeistes, sondern das Denken allein ist ihm das Letzte wie das Erste, freilich nicht in dem Sinne, daß hier noch das Subjekt vom Objekt getrennt erschiene, nein, es ist das absolute Denken, ›das Denken der Identität von Denken und Sein‹, aber doch nur das Denken davon. – Ja, dieses Denken ist der Geistesphilosophie das Alpha und Omega!« [26]

Hegels Philosophie wird damit als subjektiver Idealismus aufgefaßt: Im Zentrum steht das Denken über die Identität von Bewußtsein und Sein und nicht die Identität von Subjekt und Objekt. So erscheint die »Phänomenologie des Geistes« als »Buch der Bücher«, weil sie »den Mittelpunkt«, »das eigentliche Gebiet der Hegelschen Philosophie« bildet. Auf die Frage, warum dies so sei, gibt Hess eine eindeutige – und falsche – Antwort: Die »Phänomenologie« beschäftige sich mit dem Teil der absoluten Geistesphilosophie, den man als den »höchsten subjektiven« innerhalb des Hegelschen Systems betrachten könne [27].

Entgegen dieser Interpretation von Hegels System als subjektivem Idealismus bildet bei ihm in Wirklichkeit die Erkenntnisgeschichte des Menschen das Gebiet des subjektiven Geistes und die Geschichte der Gesellschaft dasjenige des objektiven Geistes, die schließlich beide in der Entfaltung des absoluten Geistes vereinigt werden. Die Entwicklung selbst wird als Prozeß der Entfremdung und ihrer Aufhebung geschildert, der in den oben erörterten drei Phasen voranschreitet. Der Aufbau der »Phänomenologie des Geistes« entspricht durchaus diesem Modell [28], das in späteren Werken immer wieder auftaucht. Demgemäß bezeichnet Hegel dort sein philosophisches System als »absoluten Idealismus«.

Hess widerspricht sich selbst, wenn er annimmt, daß sich der Hegelsche Subjektivismus, der eine so wichtige Rolle auf dem epistemologischen und ontologischen Gebiet spielt, auf die Sphäre der Innerlichkeit beschränke und eo ipso die Geschichte keine bewußte Schöpfung des Geistes bilde. »Er konnte die Geschichte überhaupt«, heißt es bei Hess, »die vergangene wie die gegenwärtige, die religiöse wie die politische, die heilige wie die profane, nur als eine notwendige, objektive, aber nicht auch als eine ebenso freie, bewußte Schöpfung rechtfertigen. Er legte der Geschichte wohl einen Geist bei, aber dieser Geist ist in der Tat nichts weiter als eine der Geschichte zugegebene und ihr ganz äußerliche Beilage. Der Hegelsche Begriff folgt den

Tatsachen der Geschichte hinterher nach, liegt ihnen aber in keiner Weise, weder prophetisch, noch mystisch, noch spekulativ zugrunde. Vernunft ist wohl nach Hegel in der Geschichte, jedoch nur unbewußte.«[29]

Hess sieht in Hegel den bedeutendsten Vertreter der deutschen Philosophie, die durch ihren theoretischen Charakter gekennzeichnet ist. Während die Franzosen politisch aktiv waren und viel Blut für die Befreiung vergossen, saßen »Deutschlands größte Männer, von Kant bis Goethe und Hegel, in ihren Studierstuben und kämpf[t]en einen ähnlichen Kampf und feier[ten] einen ähnlichen Sieg – im Geiste«[30].

Um Hess besser zu verstehen, müssen wir uns mit Hegel, den Hess kritisch überwinden wollte, weiter befassen. In seiner Berliner Zeit spricht Hegel von den »großen Interessen unseres Geistes«, die im »allgemeinen unter die zwei Gesichtspunkte des Theoretischen und Praktischen gebracht werden, deren jenes das Erkennen, dieses das Handeln betrifft«[31]. Handeln bedeutet bei Hegel nichts anderes, als die ganze »Intensität« einer Individualität »auf ihre Zwecke und deren Verwirklichung« zu richten und damit Einigkeit ihrer Willenskraft mit ihren Interessen herzustellen[32]. Die praktische Wendung der Theorie (die die Wirklichkeit betrachtet, erkennt, wie sie ist, und als Allgemeines weiß[33]) in die geschichtliche Lebenswelt hinein vollzieht sich im Denken der Aufklärung. Denn mit der Aufklärung wird »die Freiheit der neuzeitlichen Subjektivität Welt-Zustand [...], in dem sie sich mit der Weltgeschichte verbindet und in ihr im Zeitalter der Revolution ›Epoche‹ macht«[34].

Als Theoretiker und Kritiker der französischen Revolution, der er intensive Studien widmet[35], betrachtet Hegel die Ereignisse dieser Epoche als Realisierung der philosophischen Prinzipien des Freiheitszustands. Dementsprechend sieht er in der französischen Revolution ein welthistorisches Ereignis, das er folgendermaßen einschätzt: »Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken, stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.«[36] So greift das Menschenbewußtsein in die Welt ein, um ihre sozio-politische Struktur radikal zu ändern, oder mit Riedels Worten: »Man sieht, daß Hegel den Bogen schlägt vom ontotheologischen Wesen der Philosophie zum praktisch-revolutionären Ereignis in der Menschenwelt.«[37]

In diesem Kontext wird der Begriff der Tat der bewegende Grund der Philosophie. Es kommt ihm ein ontologischer Vorrang zu, er wird als Grundlage des Seins aufgefaßt. Die Tätigkeit ist bei Hegel eine Bestimmung des Subjekts, in erster Linie des Denkens. Das Denken, das die Wahrheit denkt, ist Tätigkeit, die »das unmittelbar Vorhandene umgestaltet«[38]. Die Theorie wird als »Theoria« die »höchste [...] Weise der Existenz

und Tätigkeit des Geistes« und als »Theoria des Seienden« Ontotheologie[39].

In der »Phänomenologie« und in der »Jenenser Realphilosophie« wird die menschliche Praxis als Arbeit aufgefaßt, in der die entäußerte, objektiv werdende Tätigkeit und der innerliche, subjektive Trieb zum zweckvollen, den Gegenstand formierenden Tun zusammengeschmolzen werden[40].

Moses Hess ist mit Hegels Gedankenwelt zwar vertraut, seine Systematik ist ihm aber offenbar fremd. Der Begriff der »Theoria« wird von ihm nirgends definiert, allem Anschein nach versteht er unter Theorie jedes in sich zusammenhängende Gedankengebäude. Entscheidend für den Aufbau und den inneren Zusammenhalt einer Theorie ist, daß jeder auftretende Gedanke nur innerhalb des Ganzen seinen Stellenwert erhält. Theorien gehorchen einer immanenten Logik, die den Wahrheitsanspruch und den Aussagewert jedes ihrer Teile erst begründet[41].

Das die Zukunft antizipierende und das die Tat setzende Bewußtsein hat den Bereich des reinen Denkens jedoch verlassen: »Was durch die moderne Wissenschaft Positives errungen werden kann, liegt nicht mehr im Gebiete der eigentlichen Philosophie, nicht mehr im Denken überhaupt ... Das Positive muß jetzt in einem anderen Gebiete als der theoria gesucht werden ... Kann aber die Philosophie nicht mehr zum Dogmatismus zurückkehren, so muß sie, um Positives zu erringen, über sich selber hinaus zur Tat fortschreiten.«[42]

Die deutsche Philosophie hat ihre Mission erfüllt, sie hat uns »in alle Wahrheit geführt. Jetzt müssen wir Brücken schlagen, die wieder vom Himmel zur Erde führen. – Was in der Trennung bleibt, die Wahrheit selbst, wenn sie in ihrer hohen Abgeschiedenheit beharrt, wird unwahr.«[43] Mit diesem Postulat hat Hess den Schritt von der reinen zur kritischen Theorie oder zur Reflexion vollzogen. Es leuchtet ein, daß der Bezug theoretischer Aussagen auf aktuelle und sich wandelnde Zeitsituationen nur reflektierend erfolgen kann. Und da die Bezugnahme als ein Vergleichen, bei dem ein Bestehendes und ein Maßstab zusammengebracht werden, Kritik ist, bedeutet Reflexion im Grunde kritische Theorie[44].

Die Reflexion vermittelt aus der Theorie entlehnte Gedanken mit Momenten des praktischen Lebens: »Wie aber das Leben mehr als Philosophieren, so ist die absolute Geistestat mehr als die absolute Geistesphilosophie.«[45] Mit anderen Worten: die Theoria bleibende Philosophie hat ihre Relevanz verloren, aber die in der Theorie liegende Wahrheit, die mit der Erkenntnis der politischen und sozialen Wirklichkeit verbunden ist, wird zur Grundlage der Philosophie der Tat.

Von diesem Standpunkt aus kritisiert Hess den »puren Philosophen« Hegel, der die eigentliche Aufgabe der Philosophie, die Wirklichkeit zu

ändern, nicht erkannt habe. Dessen Philosophie stößt deshalb als Theoria, die konstitutiv auf das Vorgegebene gerichtet ist, sich der vorhandenen Wirklichkeit zuwendet, auf schärfste Ablehnung. Hess hat bei seiner Interpretation der Hegelschen Geschichtsphilosophie die Absicht, Hegel zu sich selbst zu bringen, indem er dessen Gedanken – wie es in unseren Zeiten die Psychoanalyse praktiziert – besser versteht als dieser selbst, das heißt die Theorie in Reflexion übersetzt und die »unmittelbare Beziehung der Philosophie zum Leben« hervorhebt[46]. Es ist für Hess ein fataler Fehler Hegels, daß das Bewußtsein bei ihm den Tatsachen nachfolgt und eo ipso unfrei ist, während »der freien Tat aber das Bewußtsein vorhergeht«[47].

Die Theorie, die die existierende Wirklichkeit kritisiert und ihre Abschaffung fordert, wird als »Vermittlungsprozeß der Tat«, als »ihre Selbstbewußtwerdung«[48], aber nicht als Tat selbst aufgefaßt. Zur philosophischen Begründung dieser Konzeption stützt sich Hess auf Goethes Wort, daß am Anfang die Tat war[49], und ändert das kartesische »cogito ergo sum« in: »Ich bin tätig, also bin ich.«[50] An die Stelle des denkenden setzt Hess das tätige Ich, das seine Ziele außerhalb seiner selbst sucht; die Philosophie muß infolgedessen über sich selbst hinaus, zur Tat. »Das Individuum ist die einzige Wirklichkeit der Idee; nur in ihm kann das Leben überhaupt zum Selbstbewußtsein kommen, da keine Identität, kein Ich denkbar ist außer der Tat. Das Allgemeine ist mithin unwirklich, nur eine Abstraktion des Individuums, welches die Idee reflektiert, welcher es angehört, sich aber im Gegensatze zu ihr nicht als ihre Wirklichkeit begreift.«[51]

Dieses aktive Ich, das in der Zeit um 1843 eine Schlüsselrolle in Hess' Denken spielt, wird unter Bruno Bauers Einfluß konzipiert und resultiert aus der subjektivistischen Interpretation der Hegelschen Philosophie, die im Grunde als Sichsetzen des Selbstbewußtseins und Formierung der Welt durch das tätige Selbstbewußtsein aufgefaßt wird. Hess selbst bestätigt diese Annahme durch den Hinweis, daß Tätigkeit nichts anderes ist als »Herstellung einer Identität durch Setzen und Aufheben seines Gegenteils, Erzeugung seines Gleichen, seiner Sichselbstgleichheit, durch den Durchbruch der Schranke, in welcher Ich Nichtich, Tätigkeit ist, mit einem Worte, Selbsterzeugung«[52]. Hinter dieser Formulierung, die an Bruno Bauer (und an Fichte) erinnert, steckt der Gedanke Hegels, daß in der Philosophie nicht nur die traditionelle »Schule« ihren Platz hat, sondern auch die Forschung, die Entdeckung des Wesens der Dinge und der historisch-gesellschaftlichen Struktur. In diesem Sinne ist die Philosophie auch Praxis oder, wie Hegel bemerkt, »Tätigkeit als Aktion, Reaktion auf das Empirische, den gegebenen Stoff, denselben umarbeitend«[53].

Diese Tätigkeit findet bei Hegel, wie oben erwähnt, ihren Ausdruck in der Arbeit als Formierung des Inhalts. Hegel faßt die Arbeit in erster Linie

als theoretische Bildung auf, als »Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, ... [als] Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Übergehens von einer Vorstellung zur andern, [als] das Fassen verwikkelter und allgemeiner Beziehungen«[54]. Die Bildung des Bewußtseins ermöglicht ihm, über die Wirklichkeit Macht zu gewinnen, wenn es sich den immanenten Strukturgesetzen der gegenständlichen, seienden Substanz anpaßt[55]. Hess kommt auf diesem Wege zu dem Ergebnis, daß die Struktur des Selbstbewußtseins mit der sozialen Geschichte identisch ist[56].

Dem Kritiker wird das bloße Denken leid, er möchte auch Taten sehen. Er wiegt sich im Wissen, daß das Denken, wenn es konsequent ist, kritisch ist und als solches Wirkungen zeitigt. Von dieser These bis zum Schluß, daß die Philosophie zum praktischen Handeln werden muß, ist es nicht weit. Die Philosophie muß in Praxis umschlagen, und das kann sie nur, wenn sie sich mit dem Sozialismus verbindet und der geistigen und materiellen Knechtschaft ein Ende macht[57].

Die sozialistisch orientierte Philosophie, die als Waffe in den Händen der progressiven Intelligenz und der Arbeitermassen zur Umwandlung der Gesellschaftsstruktur in eine vernünftige dient[58], ist als praktische Philosophie die Negation der Philosophie[59]. Hess formuliert hier ganz scharf: »Wo die deutsche Philosophie anfängt, praktisch zu werden, hört sie auf, Philosophie zu sein.«[60] An anderer Stelle sagt er: »Die Philosophie [war] bis jetzt eine abstrakte Theorie, aber diese Abstraktion wird nicht dadurch überwunden, man geht nicht dadurch über sie hinaus, daß man sie ignoriert und zur Tatsache, zur ›vortheoretischen Praxis‹ zurückkehrt, sondern dadurch, daß man zur Tat, zur Aktion, zur ›nachtheoretischen Praxis‹, zum Sozialismus fortschreitet.«[61]

Hess' Auffassung der Praxis als Negation der Philosophie läßt sich als Überwindung der reinen Philosophie und der Reflexion verstehen. Die reine Philosophie ist als Theorie der Realität fremd, sie befaßt sich mit Logik und Gedankengebäuden, deren Verhältnis zur Wirklichkeit sie nicht interessiert. Die Philosophie hat ihre Legitimität nicht verloren, wenn Hess die soziale und politische Struktur der Gesellschaft in ihr reflektiert und sich kritisch mit Aspekten des Staates, des Privateigentums, der Ausbeutung etc. auseinandersetzt, denn die Konfrontation von Sein und Sollen, Leben und Idee, Realität und Zukunft erhält nur im Rahmen der Philosophie ihre volle Relevanz. Es hat hingegen keinen Sinn, sich darüber zu täuschen, daß die Philosophie als denkende Betrachtung der Gegenstände, als Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft ihre autonome Existenz einbüßt, wenn dadurch eine neue Situation entsteht, daß in der sozialistischen Gesellschaft fortan mit Freiheit geschieht, was bisher mit Notwendigkeit geschah, das heißt, wenn die Notwendigkeit im freien Tun

wirksam wird und Selbstbewußtsein und Geschichtsprozeß miteinander identisch werden. Die Philosophie wird durch die Realisierung ihrer Prinzipien aufgehoben. Mit anderen Worten: Nur eine mit der Praxis organisch verbundene Philosophie, die die menschlichen Bedürfnisse richtig auffaßt, kann ihre Prinzipien in der Wirklichkeit realisieren. Die Philosophie, die ihr Gedankenbild in die Realität projiziert, hört für Hess auf, Philosophie zu sein, weil ihr Inhalt nicht mehr ihr, sondern der Wirklichkeit angehört. Die Wirklichkeit verwandelt sich infolgedessen in eine »philosophische«, das heißt sie wird auf das Niveau der Philosophie gehoben, während die Philosophie sich ihrer Prinzipien entleert.

Der Aufhebung der Philosophie durch die Tat entspricht die Aufhebung der Metaphysik durch die Ethik. Hess schreibt dieses Konzept paradoxerweise seinem spiritus movens, Spinoza, zu, der damit nichts zu tun hat. Er meint, Spinoza sei nicht beim Begriff, das heißt bei der Theorie, stehengeblieben, sondern »zur Tat, zur Ethik« übergegangen, »zur Ethik, die ebenso fruchtbar, als Eure [gemeint sind die christlichen Dogmatiker, Z. R.] Metaphysik unfruchtbar ist, – zur Ethik, die das Fundament unseres neuen Lebens bildet«[62].

Das neue, ethische Leben ist durch Gemeinschaftseigentum, Freiheit und Gerechtigkeit gekennzeichnet. Es ist in Hess' Augen eine wahre und absolute Einheit, in der »innere und äußere Harmonie beisammen sind« und der Dualismus zwischen Gedanken und Tat, Theorie und Praxis verschwindet[63]. Die selbstbewußte, nicht von fremden Mächten aufgezwungene Tat wird zum Regulativ des individuellen und gesellschaftlichen Lebens.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen zu Hess' Verhältnis zu den anderen Junghegelianern. Horst Stuke unterscheidet drei Phasen in der Entwicklung seiner Philosophie der Tat: Die erste ist bestimmt durch den Einfluß Cieszkowskis und die Auseinandersetzung mit Hegel; in der zweiten steht Hess unter dem Einfluß von Bruno Bauer und Fichte und ersetzt seinen religiösen Standpunkt durch einen atheistischen; in der dritten Phase stützt er sich auf Feuerbachs Philosophie und wandelt dessen anthropologisches Motiv in ein sozialistisches[64]. Stuke irrt sich, wenn er annimmt, daß Hess erst in der dritten Phase die Verbindung von Philosophie und Sozialismus postuliert habe, um den wahren Menschen in einer sozialistischen Gesellschaft sich verwirklichen zu lassen[65]. Den Ausdruck »wahrer Mensch«, den Stuke als Indikator für Hess' Zugehörigkeit zum »wahren Sozialismus« braucht, hat Hess selbst nicht benutzt, er war aber bereits in der ersten Phase seiner intellektuellen Tätigkeit sozialistisch eingestellt. Seine Kenntnis der Feuerbachschen Philosophie hat mit seinen sozialistischen Anschauungen nichts zu tun. Das nur als Randbemerkung. Gravierender

ist, daß Stuke Hess' Theorie- / Praxis-Konzept verzerrt, wenn er diejenigen philosophischen Schriften, die diesen beeinflußt haben (zum Beispiel die von Cieszkowski, B. Bauer, Fichte, Feuerbach) als Begründung für die verschiedenen Fassungen seiner Philosophie angibt. Die Rückführung von Hess' Philosophie der Tat auf die verschiedenen Junghegelianer hält der Prüfung nicht stand.

Fast alle Junghegelianer haben die Forderung erhoben, von der Theorie zur Praxis überzugehen, aber keiner von ihnen hat die Auflösung der Philosophie postuliert. Um nur die exponierten Vertreter des Junghegelianismus zu nennen: Arnold Ruge fordert 1841 die Philosophen auf, Apostel der Zukunft zu sein[66]. Er betrachtet die Philosophie als bildende Macht. Sie kann »die Freundschaft der Herrscher entbehren, [...] aber wer die Welt regieren will, der bedarf der Philosophie, denn sie ist der Nerv des geschichtlichen Geistes«[67]. Ruge ist überzeugt, daß die philosophische Kritik »die Bewegung der Welt macht. Der Philosoph, der diesen Punkt zu treffen weiß, ist es, welcher am Webstuhl der Zeit sitzt«[68]. Und an anderer Stelle lesen wir: »Je näher nun aber der Natur der Sache auch bei uns die Praxis der Staatsfreiheit herankommt, desto verfänglicher wird die Theorie. ... Die Leidenschaft gehört der Praxis an; wo sie eintritt, da wird die Gemütsbewegung nicht fehlen; die Theorie hat aber noch keine Ursache, gereizt zu sein, mit ihren Erfolgen unzufrieden und bei ihrer eigentümlichen Arbeit lässig zu werden: ihre Praxis liegt im Kopf, nicht im Herzen.«[69] Nach alldem ist gewiß, daß Ruge die Arbeit der Vernunft als Bedingung für die Etablierung einer Freiheitsordnung betrachtet. Es läßt sich außerdem feststellen, daß der Philosophie in diesem Prozeß die wichtigste Rolle zufällt, weil sie als formierender Faktor ins Leben eingreift.

Ein anderes Haupt der Junghegelianer, Bruno Bauer, bezeichnet die Philosophen als »Herren der Welt; sie machen das Schicksal der Menschheit, ihre Taten sind die Taten des ›Schicksals‹«[70]. Der Philosoph hat die »Theorie, aber die wahre«, auszubilden und anzuwenden, »um der Geschichte ein für allemal ihren neuen Weg zu bereiten«[71]. Dementsprechend ist Bauer überzeugt, daß die »Theorie die einzige Hilfe ist ..., um uns und andere frei zu machen«. Seine berühmten Worte: »Die Theorie ist jetzt die stärkste Praxis, und wir können noch gar nicht voraussagen, in wie großem Sinne sie praktisch werden wird«[72], können als Paradigma dieses Standpunkts dienen.

Ludwig Feuerbach faßt in seinem Konzept der Philosophie die neue »wahre, objektive Philosophie«[73] als Negation der alten Hegelschen auf, weil sie Theologie und Idealismus aufgibt und auf Sinnlichkeit, Natur und Realität basiert[74]. Anstelle der Hegelschen Identitätsphilosophie wird ein Positivismus formuliert, in dessen Rahmen »die Philosophie die Erkennt-

nis dessen [ist], was ist. Die Dinge und Wesen so zu denken, wie sie sind – dies ist das höchste Gesetz, die höchste Aufgabe der Philosophie.«[75] Diese Auffassung bedeutet aber keineswegs eine Geringschätzung der Philosophie. Feuerbach ist vielmehr der Überzeugung, daß die Negation der durch Hegel »zur Logik gemachten Theologie«[76] die Philosophie zu einer »universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht« wandelt[77].

Allen Junghegelianern – Hess und später auch Marx ausgenommen – ist die Lehre von der Allmacht des philosophischen Gedankens gemeinsam. Sie schätzen die Philosophie zu hoch, um ihre Aufhebung zu fordern[78]. Nur ein Sozialist wie Hess, dessen Glaube an die Verwirklichung einer neuen, humanen Gesellschaft von in gleicher Weise assoziierten, berechtigten und freien Personen stärker ist als der Glaube an die Allmacht der Vernunft, kann sagen, daß die Forderung nach einer besonderen Theorie überflüssig und unbegründet ist. Die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Realität als notwendige Praxis bedeutet für ihn, daß »das Bestreben, der Philosophie beim Volke Eingang zu verschaffen«, den Eingang der Wünsche des Volkes bei den Philosophen voraussetzt und daß die Verwirklichung der Philosophie zu ihrer Negation und, wie gesagt, zum Sozialismus führt[79]. Aus diesem Grund kritisiert Hess die »linke Seite der Hegelschen Schule«, genauer: den philosophisch-politischen bürgerlichen Radikalismus, der es nur bis zur Geistesfreiheit gebracht hat, ohne das Motiv der Volks- oder sozialen Freiheit zu entwickeln: »Es ist ein nutz- und fruchtloses Unternehmen, das Volk geistig frei machen zu wollen, ohne ihm zugleich die wirkliche, soziale Freiheit zu geben.«

Die bürgerlich-radikale Partei blieb im Grunde eine philosophisch-intellektuelle und befand sich im »Widerspruche mit der bestehenden Wirklichkeit«. Sie scheiterte an der Praxis, das heißt, präzise ausgedrückt, an der Diskrepanz, daß einerseits die Philosophie als Theorie fortbestand und andererseits der Übergang zum Sozialismus vollzogen wurde[80].

3. Hess' Theorie der Entfremdung

Die Ansicht, daß Marx' Entfremdungstheorie nur von Hegel und Feuerbach beeinflußt wurde, ist heute sehr weit verbreitet. Sie wird von Lukács, Marcuse, Löwith, Calvez, J. Israel und vielen anderen vertreten, ist historisch und philosophisch gesehen aber falsch. Andernorts wurde die große Bedeutung der Entfremdungstheorie Bruno Bauers (die eine dominierende Rolle in seinem Denken spielt) für die Formierung der Marxschen Theorie der Entfremdung dargelegt[1]. Für ihre Genesis und Entwicklung ist auch Hess' Entfremdungstheorie sehr wichtig. Ehe wir zu ihm übergehen, wenden wir uns Hegel und Feuerbach zu, um die Entfremdungsproblematik im allgemeinen und Hess' Beitrag im besonderen besser verstehen zu können.

Das Phänomen der Zerrissenheit, der Veräußerung, der Entfremdung des geschichtlichen Daseins des Menschen steht bereits in den ersten Schriften Hegels im Zentrum. Den Ausgangspunkt der sogenannten theologischen Jugendschriften, die eigentlich streng antitheologisch sind[2], bildet die Auffassung, daß das Dasein der Menschen geschichtlich, gesellschaftlich, moralisch und geistig gesehen heteronom ist. Das prinzipiell unfreie Dasein ist ein Stand der Demütigung und Verachtung des Menschen[3]. Von dieser Position aus, bei der die Gegenwart am Maß der Verwirklichung der menschlichen Möglichkeiten gemessen wird, erscheint »das Ganze« – die Totalität des menschlichen Daseins – als »einmal und auf ewig zerrissen«[4].

Die existierende Religion und Moral ist Hegel »nicht eine selbständige, in ihren Grundsätzen unabhängige Wissenschaft; das Wesen der Moralität [ist] also nicht auf Freiheit gegründet, nicht Autonomie des Willens«[5]. Hegel spricht ausdrücklich über die »Leerheit« der menschlichen Existenz und fordert seine Generation auf, »die Schätze, die am Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen ... zu vindizieren«[6].

Auch das Wort »entfremden« wird in diesem Zusammenhang gebraucht. Hegel bezeichnet den Zustand, der eine Tyrannei hervorruft, als den der »einander entfremdeten Menschen«[7]. Oft bedient er sich ferner der Ausdrücke »Entzweiung« und »Trennung«[8], um die Widersprüche zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft (»die Unterjochung des Einzelnen unter das Allgemeine«), zwischen den natürlichen Fähigkeiten der Menschen und ihrer mangelhaften, als »Knechtschaft« charakterisierten Existenz auf Erden, zwischen Subjektivität und Objektivität zu benennen. Die ganze Gegenwart lebt in der Entzweiung, in der auch der Ursprung der Philosophie zu suchen ist[9]: »Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, ... entsteht das Bedürfnis der Philosophie.«[10] Je weiter die Entwicklung der materiellen und geistigen Kultur geht, desto größer wird die Macht der Entzweiung, »desto fremder [wird die Kultur] dem Ganzen der Bildung und [desto] bedeutungsloser [werden] die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wiederzugebären«[11].

Die Entfremdung findet auch auf sozio-ökonomischer Ebene in folgenden Formulierungen Hegels aus seiner Jenaer Periode ihren Ausdruck, wenn auch der Terminus selbst nicht verwendet wird: »Je mehr er [der Mensch, Z. R.] sie [die Natur, Z. R.] unterjocht, desto niedriger wird er selbst.« »Je maschinenmäßiger die Arbeit wird, desto weniger Wert hat [sie] und desto mehr muß er auf diese Weise arbeiten.«[12] Mit der Steigerung der Maschinenarbeit und der Produktivität fällt also der Wert der Arbeit. Diese Einschätzung der Arbeit findet sich auch an anderer Stelle: »In demselben Verhältnisse, wie die produzierte Menge steigt, fällt der Wert der Arbeit ...die Geschicklichkeit des Einzelnen [wird] um so unendlich beschränkter, und das Bewußtsein der Fabrikarbeiter wird zur letzten Stumpfheit herabgesetzt.«[13]

Die Interaktion der einzelnen, die sich in einem Verhältnis der gegenseitigen blinden Abhängigkeit befinden, wird als Bewegung »eines wilden Tiers« dargestellt, das einer »beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf«. Hegels Kritik an der warenproduzierenden industriellen Gesellschaft, die der Selbstverwirklichung des Menschen im Wege steht und ein Regime des Chaos begründet und ihm Gültigkeit verleiht, gipfelt in

folgenden Überlegungen: »[Die Existenz des einzelnen] ist der völligen Verwicklung des Zufalls des Ganzen unterworfen. Es werden also eine Menge zu den ganz abstumpfenden, ungesunden und unsichern und die Geschicklichkeit beschränkenden Fabrik-, Manufaktur-Arbeiten, Bergwerken und so fort verdammt, und Zweige der Industrie, die eine große Klasse Menschen erhielten, versiegen auf einmal wegen der Mode oder [des] Wohlfeilwerden[s] durch Erfindungen in anderen Ländern und so fort, und diese ganze Menge ist der Armut, die sich nicht helfen kann, preisgegeben. Der Gegensatz großen Reichtums und großer Armut tritt [auf] – der Armut, der es unmöglich wird, etwas vor sich zu bringen. Der Reichtum ... macht sich zur Kraft ... Diese Ungleichheit des Reichtums und der Armut, diese Not und Notwendigkeit wird die höchste Zerrissenheit des Willens, innre Empörung und Haß.« [14]

Alle Merkmale der Entfremdung als der Heteronomie des Menschen und seiner Abhängigkeit vom Prozeß der Warenproduktion, die formell der Befriedigung seiner Bedürfnisse dient, ihn aber de facto zum ohnmächtigen Objekt gesellschaftlicher Prozesse degradiert, finden sich in Hegels Aussage: »Das System des Bedürfnisses [... ist] formell als System der allgemein gegenseitigen physischen Abhängigkeit voneinander begriffen worden. Keiner ist für die Totalität seines Bedürfnisses für sich selbst. Seine Arbeit oder, welche Weise des Vermögens der Befriedigung seines Bedürfnisses, sichert ihm nicht diese Befriedigung. Es ist eine fremde Macht, über welche er nichts vermag, von welcher es abhängt, ob der Überfluß, den er besitzt, für ihn eine Totalität der Befriedigung ist. Der Wert desselben, das heißt dasjenige, was die Beziehung des Überflusses auf das Bedürfnis ausdrückt, ist unabhängig von ihm und wandelbar.« [15]

In der »Phänomenologie des Geistes« entfaltet Hegel unter anderem die immanente Geschichte der menschlichen Erkenntnis der Welt. Der Gang dieser Erkenntnis wird durch die gegenseitige dialektische Beziehung zwischen dem Bewußtsein und der Welt der Objekte bestimmt [16]. In den verschiedenen Phasen des Erkenntnisprozesses scheinen Objekt und Subjekt einander fremd und sogar feindlich zu sein: Der »Gegenstand überhaupt ist ein Anderes, ein Negatives, gegen mich« [17]. Ein wesentliches Kennzeichen des Subjekts ist es, Dinge zu produzieren, sich in Objekten auszudrücken, sich in verschiedenen politischen, ökonomischen und sozialen Institutionen zu objektivieren [18]. Jede Objektivierung ist bei Hegel eine notwendige Entfremdung, die nur durch die Erkenntnis der konkreten Formen der Entfremdung überwunden werden kann. »Aber derjenige Geist, dessen Selbst das absolut diskrete ist, hat seinen Inhalt sich als eine harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Bestimmung, ein Äußerliches, das Negative des Selbstbewußtseins, zu sein. Aber diese Welt ist geistiges We-

sen, sie ist an sich Durchdringung des Seins und der Individualität; dies ihr Dasein ist das Werk des Selbstbewußtseins, aber ebenso eine unmittelbar vorhandene ihm fremde Wirklichkeit, welche eigentümliches Sein hat, und worin es sich nicht erkennt ... Einerseits geht das wirkliche Selbstbewußtsein durch seine Entäußerung in die wirkliche Welt über, und diese in jenes zurück, andererseits aber ist diese Wirklichkeit ... aufgehoben.«[19] Dies entspricht völlig Hegels Überzeugung, daß die Entfremdung existiert, um ihre eigene Negation zu erreichen, oder mit seinen Worten: »... die Entfremdung wird sich selbst entfremden und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen.«[20]

Nicht nur der endliche, menschliche Geist entfremdet sich bei Hegel. Sein System geht prinzipiell von der These aus, daß alles, was ist, in letzter Instanz absolute Idee (absoluter Geist, Weltgeist oder in religiöser Sprache: Gott) ist. Die Idee ist aber erst dann absolut, wenn sie sich selbst als solche weiß. Gott ist nicht vollkommen Gott, solange er sich selbst nicht als Gott weiß. Selbstbewußtsein in diesem Sinne gehört zum Absoluten. Der Geist nimmt konkrete und objektive Gestalt an, um dieses Selbstbewußtsein zu erreichen. Die Natur ist im Grunde eine selbstentfremdete Gestalt des absoluten Geistes, und der Mensch ist das Absolute im Prozeß der Aufhebung der Entfremdung. Die Geschichte der Menschheit ist identisch mit der Selbsterkenntnis des Geistes, die mit wachsender Kenntnis und Erforschung der Objekte voranschreitet. Die höchste Stufe auf diesem Weg ist die des »absoluten Wissens«, in welchem der Geist am Ende seiner Er-fahrung ganz bei sich anlangt und sich in sich selbst begreift. »Eh daher«, heißt es bei Hegel, »der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen ... Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt.«[21]

Wie Richard Schacht festgestellt hat, lassen sich in der Entfremdungstheorie Hegels zwei Bedeutungen von »Entfremdung« unterscheiden: Entfremdung heißt soviel wie Trennung, aber auch, im traditionell juristischen Sinn, Übertragung eines Rechts auf einen anderen. Schacht nennt die erste Gestalt der Entfremdung »Entfremdung[1]«, die zweite »Entfremdung[2]«. Er führt diese Differenz so aus: »Man kann nicht von Hegels Entfremdungsbegriff als solchem sprechen, weil er den Terminus in zwei verschiedenen Versionen gebraucht. Manchmal benützt er ihn in bezug auf eine Trennung oder auf ein inkongruentes Verhältnis, wie es zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft bestehen kann, oder (als Selbstentfremdung) zwischen dem ›gegenständlichen Wesen‹ eines Menschen und seinem wesentlichen Charakter. Er gebraucht ihn auch in bezug auf die Hingabe oder Opferung

der ›Besonderheit‹. Die erste Bedeutung leitet sich vom üblichen Gebrauch des Wortes ›fremd‹ im Zusammenhang mit Fremdheit, Fremdartigkeit, Unterschiedlichkeit, Nichtidentität ab. Entfremdung impliziert, daß etwas ›fremd wird‹. In diesem Sinn wurde der Ausdruck schon vorher, zum Beispiel von Theologen der Reformation, benutzt, um auf die Trennung des Menschen von Gott zu verweisen ... Die zweite Version hingegen leitet sich von dem in der Theorie vom Gesellschaftsvertrag häufig gebrauchten Begriff der Verzichtung oder Übertragung eines Rechts auf einen anderen ab. Das impliziert, könnte man behaupten, daß man etwas entfremdet.«[22] Gleichzeitig und unabhängig von der erwähnten Klassifikation nennt Schacht zusätzliche Bedeutungen des Entfremdungsbegriffs im Denken Hegels: Entfremdung als Hinaustreten des Geistes aus sich selbst, zur Konstitution der materiellen Wirklichkeit oder im Sinn der Selbstentfremdung, das heißt: des Fremdwerdens des Menschen bezüglich der eigenen Natur oder des eigenen Wesens[23].

Hegel sieht in der Entfremdung eine ontologische Kategorie mit weittragender Bedeutung für die Erkenntnis der Wirklichkeit: Das Sein realisiert sein Wesen dadurch, daß es sich diesem Wesen entfremdet, um es in einer anderen Phase in sich zurückzunehmen und sich auf diese Weise zu bereichern; die absolute Idee klettert die Stufen des Anderssein hinauf, um zum Selbstbewußtsein zu gelangen.

Das Hauptthema der Feuerbachschen Philosophie ist dagegen jene besondere Art von Entfremdung, die in der religiösen Sphäre sich vollzieht. In seinem Werk »Das Wesen des Christentums« (1841) untersucht Feuerbach die christliche Religion aus anthropologischer Sicht und kommt zu dem Schluß, daß der Mensch, weit davon entfernt, ein Geschöpf Gottes zu sein, diesen im Gegenteil nach seinem Bilde erschafft. Das Wesen Gottes ist nichts anderes als das gegenständliche Wesen des Menschen. »Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott ... Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen. Aus seinem Gotte erkennst Du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins.«[24] Der Mensch ist also Reduktionsbasis einer genetisch-kritischen Konzeption der Religion. Er dient als Ausgangspunkt der Erkenntnis des Christentums und der Religion im allgemeinen. Demgemäß stellt Feuerbach lakonisch fest: »Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch der Mittelpunkt der Religion, der Mensch das Ende der Religion.«[25] Er projiziert seine Gedanken, Gefühle, Bestrebungen und schreibt sie einem anderen Wesen zu: »Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen ... aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen.«[26]

Gott ist jedoch nicht einfach die Projektion des einzelnen, sondern diejenige des menschlichen Gattungswesens, befreit von dem, was dem Individuum als Schranke erscheint. Der Mensch ist zeitlich und unvollkommen, die Gattung ewig und vollkommen; der Mensch ist eingeschränkt und ohnmächtig, die Gattung absolut und allmächtig. »Gott [ist] nichts Anderes ... als das Wesen des Menschen, gereinigt von dem, was dem menschlichen Individuum, sei es nun im Gefühl oder Denken, als Schranke, als Übel erscheint.«[27] »Der Begriff der Gattung [wird] zum Begriffe Gottes, der selbst wieder ein individuelles Wesen ist, der sich dadurch von den menschlichen Individuen unterscheidet, daß er die Eigenschaften derselben im Maße der Gattung besitzt.«[28] Gott kommen infolgedessen alle Prädikate zu, die der Mensch als Gattungswesen von sich selbst abstrahiert hat. So ist es konsequent, wenn Feuerbach sagt, »daß das Geheimnis der Theologie nichts Andres als die Anthropologie ist«[29].

In der Entfremdungstheorie Feuerbachs erscheint das religiöse Verhalten als pathologisches Verhalten, ist die Religion doch die Entzweiung des Menschen mit sich selbst[30]: Der religiöse Mensch entäußert sein eigenes Wesen (sein Denkvermögen und seine Gefühle) und faßt es als ein fremdes auf, das er verehrt[31]. Gott ist als Projektion des menschlichen Gattungswesens ein fiktives Gegenüber, die Selbstentfremdung des Menschen von sich selbst. In dem Maße, in dem sich der Mensch seiner Qualitäten entleert, bereichert er Gott. Die Projektion führt also zu einer Vertauschung von Subjekt und Objekt und diese Selbstentfremdung (der religiöse Mensch bekennt, von Gott geschaffen zu sein) wird als eine wesentliche Bestimmung des Menschen erklärt.

Gemäß der psychologisch-anthropologischen oder genetischen Methode, wie sie Feuerbach selbst nennt, beginnt die Entwicklung des Menschen also mit der Entfremdung, in der er sein Wesen außer sich verlegt, um es später in sich selbst zu finden[32]. Das eigene Wesen ist ihm zuerst als ein anderes Gegenstand. »Die Religion ist das kindliche Wesen der Menschheit; aber das Kind sieht sein Wesen, den Menschen außer sich, – als Kind ist der Mensch sich als ein andrer Mensch Gegenstand.«[33]

Die weitere Entwicklung der Religion besteht darin, daß das, was als Objektives galt, als Subjektives, das heißt als menschliches Element erkannt wird. Feuerbach stellt die Religion in verschiedenen Zusammenhängen als antisoziales und antihumanes Phänomen dar: Die Religion hindert die Menschheit an Solidarität und Kooperation für gemeinsame Zwecke, weil sie die menschliche Liebe in den Himmel verlegt und weil sie die Menschen zwingt, sich intellektuell und emotionell für ihre Prinzipien zu engagieren; indem die Religion Weltverneinung durch Askese, Nichtachtung der Natur und des Diesseits, Disqualifikation der Geschlechtslust und der

Sinnlichkeit fordert, entwertet sie die Güter des menschlichen Lebens und lähmt die menschlichen Fähigkeiten.

Trotzdem erscheint die religiöse Entfremdung nicht nur als Irrtum und rein negatives Phänomen. Das muß hier entgegen der einseitigen Tendenz, Feuerbachs Entfremdungstheorie ausschließlich als radikale, atheistische Negation der Religion aufzufassen[34], entschieden herausgestellt werden. Feuerbach spricht ausdrücklich von »wahrer« und »unwahrer« Religion. Die wahre Religion basiert auf der ursprünglichen Religion; die unwahre findet ihren theoretischen Ausdruck in der Theologie als Reflexion über die Religion und ihren praktischen in der Absage an die ganze urchristliche Moral. Was das letztere betrifft, meint Feuerbach, daß der Kultus der unbefleckten Jungfrau, die Keuschheit, die Askese und das Zölibat, die die wesentliche Lehre des Christentums bildeten, durch Heiligung der Ehe, Gründung der Kirche und des Staates negiert wurden. Von größerer Bedeutung ist aber der Widerspruch zwischen der ursprünglichen Religion, die dem Gefühl, der Phantasie, dem Prinzip der Subjektivität entspringt, und der Reflexion, die den ursprünglichen Inhalt der Religion aus dem phantastischen oder wahren Kontext herausnimmt und ihr eine falsche Bedeutung zumißt. Paradigmatisch ist hier zweierlei: Im religiösen Gefühl leidet Gott wirklich für den Menschen, in der Reflexion über die Religion ist er aber unempfindlich; für die Religion ist die Schöpfung ein kreativer Akt, der dem Menschen das Leben auf Erden ermöglicht, für das theologische Bewußtsein ist die Schöpfung aus dem Nichts ein Wunderakt, ein Beispiel der göttlichen Willkür und Allmacht.

Ein anderer Gedankengang führt zum gleichen Ergebnis. Zum besseren Verständnis wird er hier in extenso angeführt: »Der Mensch hat, wenigstens im Zustande des Wohlseins, den Wunsch, nicht zu sterben. Dieser Wunsch ist ursprünglich eins mit dem Selbsterhaltungstriebe. Was lebt, will sich behaupten, will leben, folglich nicht sterben. Dieser erst negative Wunsch wird in der späteren Reflexion und im Gemüte, unter dem Druck des Lebens, besonders des bürgerlichen und politischen Lebens, zu einem positiven Wunsche, zum Wunsche eines Lebens und zwar besseren Lebens nach dem Tode. Aber in diesem Wunsche liegt zugleich der Wunsch der Gewißheit dieser Hoffnung. Die Vernunft kann diese Hoffnung nicht erfüllen ... Und mit Recht: die Vernunft gibt nur allgemeine abstrakte Beweise; die Gewißheit meiner persönlichen Fortdauer kann sie mir nicht geben, und diese Gewißheit verlangt man eben ... Die Auferstehung Christi ist daher das befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode.«[35]

Am Anfang der menschlichen Geschichte steht also der Wunsch, ein ewiges Leben zu führen, der ursprünglich mit dem Selbsterhaltungstrieb

identisch war. Dieser natürliche Wunsch wird im Laufe der Zeit in der Reflexion als unnatürliches, unverständiges (der Terminus »positiv« erscheint hier im Gegensatz zum Prinzip des »Natürlichen«) Phänomen aufgefaßt. Im »Gemüte«, das als Synonym für eine Perversion des natürlichen Zustandes des Menschen gebraucht wird[36], ist der Vernunft die Kontrolle über die Phantasie entglitten. Der Druck des bürgerlichen und politischen Lebens hat das Verlangen nach Unsterblichkeit gestärkt. Die Vergänglichkeit des Menschen und die Lasten des alltäglichen Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft rufen notwendig den Drang nach Unsterblichkeit hervor. Die Religion tröstet auf ihre Weise die Leidenden[37], die zusammen mit allen religiösen Menschen das übernatürliche Wesen ihrer Phantasie ehren, solange sie ihr eigenes Wesen in sich selbst noch nicht entdeckt haben.

Moses Hess macht nun die reale Situation des Menschen in der modernen kapitalistischen und industriellen Gesellschaft zum Gegenstand seiner Reflexion. Primär interessiert ihn dabei das Eigentum. Im fernen Altertum aufgekommen, ist es ihm die Quelle aller Übel, denn »mit dem Eigentumsrecht« wurden »dem Zufall und der Willkür, dem Aberglauben und dem blinden Gehorsam, der Ungerechtigkeit und der Sklaverei Tür und Tor geöffnet«[38].

Hess erkennt im materiellen Eigentum ein Produkt der Entfremdung der menschlichen Tätigkeit. Die Arbeit wird im Eigentum fixiert, weil sie nicht als freie Tat erfaßt wird und weil sie sich als ein materiell Anderes dem produzierenden Menschen gegenüberstellt. In einer an Hegel erinnernden Terminologie schreibt er: »Das materielle Eigentum ist das zur fixen Idee gewordene Fürsichsein des Geistes. Weil er die Arbeit, das Ausarbeiten oder Hinausarbeiten seiner selbst nicht als seine freie Tat, als sein eigenes Leben geistig begreift, sondern als ein materiell Anderes erfaßt, muß er's auch für sich fest halten, um sich nicht ins Endlose zu verlieren, um zu seinem Fürsichsein zu kommen.«[39]

Das Individuum sieht sich im Eigentum, dem Resultat egoistischen Schaffens, bestätigt: »Es ist eben die Seinsucht, die Sucht nämlich, fortzubestehen als bestimmte Individualität, als beschränktes Ich, als endliches Wesen, die zur Habsucht führt ... So wurden aus den Hilfszeitwörtern Hauptwörter ... und so wurde, was zur [sich] wandelnden Peripherie gehört, zum bleibenden Mittelpunkt gemacht; ja so wurde die Welt auf den Kopf gestellt.«[40] Es geht also um den kategorialen Wandel vom Haben als akzidentiellem zum Haben als substantiellem. Den Platz des »Ich bin« nimmt damit das »Ich habe« ein, und das bedeutet eine ontologisch-soziologische Verschiebung der Verhältnisse von Subjekt und Objekt, weil die Realität auf die Welt der Dinge und materiellen Güter beschränkt ist, anstatt sich auf den Menschen zu beziehen, der den Endzweck der metaphysischen und sozialen Welt bildet.

Privateigentum von materiellen Gütern ist für Hess nichts anderes als Ausdruck der entfremdeten Tätigkeit oder der Knechtschaft[41]: Es institutionalisiert Verhältnisse, die auf menschlicher Entfremdung fußen. Deshalb kann die Beseitigung des Privateigentums durch die Etablierung einer kommunistischen Kollektivgesellschaft zum Prinzip des Humanismus erklärt werden. Kommunismus bedeutet von diesem Standpunkt aus Negation des Privaten und ist das programmatische Schlagwort für die Integration des Menschen. »Privat« steht hier als Synonym für das Eigene, das man insofern ausschließlich für sich hat, als andere an ihm nicht partizipieren können. Das »Commune« oder »Gemeinschaftliche« bezeichnet dagegen ein Gemeinsames, das man nur hat, indem man es mit anderen teilt: »Nur dasjenige ist wahrhaft mein eigenes, unverletzliches Eigentum, welches zugleich ein allgemeines Gut ist. Ein besonderer, individueller Besitz ... kann mir selbst nur durch Beraubung aller Anderen eigentümlich sein[42].« Entäußerung der Fähigkeiten und Möglichkeiten des Menschen durch Privatisierung des Eigentums erscheint dementsprechend als Raub, und Hess zitiert hier Proudhons Wort aus seinem Werk »Qu' est-ce que la proprieté?«: »Was ist das Eigentum? Das Eigentum ist Diebstahl!«

Man würde Hess falsch verstehen, wenn man die Expropriation als Zweck der kommunistischen Aktion auffaßte. Die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln soll nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Aufhebung der Entfremdung sein. Nur unter der Bedingung, daß die Sozialisierung der Produktionsmittel in den Dienst von freier Tätigkeit und freier Selbstbestimmung gestellt wird und nicht in eine andere Herrschaftsform einmündet, kann eine neue Gesellschaft entstehen. Deshalb kritisiert Hess einen Kommunismus, dem die Arbeit nur eine Pflicht ist, die nicht aus freiem Antrieb verrichtet wird: »Dann scheitert der Kommunismus aber auch nicht nur ... am ›blauen Montag‹, sondern vor allen Dingen an dem Freiheitssinne unsrer westlichen Völkerschaften, die sich keinen orientalischen Despotismus gefallen lassen und mit vollem Recht lieber im Kampfe Aller gegen Alle, als in einer ›unfreien Gemeinschaft‹ leben wollen.«[43] Eine kommunistische Gesellschaft ist demnach dem Despotismus ähnlich, wenn sie die traditionelle Anschauung von der Arbeit als Pflicht übernimmt und nicht beachtet, daß die dem Wesen des Menschen gemäße schöpferische und produktive Tätigkeit eine freie Persönlichkeitsentfaltung ermöglicht.

Mit Besorgnis erkennt Hess, daß seine Überzeugung von der prinzipiellen Bedeutung der freien Tat noch nicht allgemeines Besitztum geworden ist. Dies führt zu dem interessanten Phänomen, daß der einzelne, das heißt: der nicht im Sozialismus lebende Mensch, in der Vergangenheit bei seinem Sein, statt in der Gegenwart bei seinem Tun lebt. »Seine Tat erfaßt er nie als präsente, er lebt nie in der Gegenwart, sondern nur in der Vergangenheit.

Seines wirklichen Eigentums, seiner gegenwärtigen Tat geht er stets verlustig ... nur den Schein, den Widerschein seines Eigentums, seiner Tätigkeit, seines Lebens hält er fest, als ob eben dieser Widerschein sein wahres Leben, sein wirkliches Eigentum, seine eigene Tat wäre!«[44]

Aus dieser Überlegung ergibt sich die Differenz von sozialer Freiheit und sozialer Unfreiheit, die den französischen Sozialphilosophen, zum Beispiel Proudhon, und den deutschen Philosophen, zum Beispiel Fichte, kaum bekannt war, obwohl sie sich bemühten, die alte Gesellschaft abzuschaffen (sie »legten das Feuer des modernen Geistes an das Gebäude der alten Gesellschaft«): »Das Ziel des Sozialismus«, meint Hess, »ist kein anderes, als jenes des Idealismus; es ist dieses: nichts von alle dem alten Plunder übrig zu lassen, als die Tätigkeit. Keine von den Formen, in welchen sich diese letztere bisher fixierte, kann bestehen vor dem freien Geiste, der sich eben nur als tätiger erfaßt, nicht bei irgend einem gewonnenen Resultate stehen bleibt, dieses fixiert, verkörpert, materialisiert und als sein ›Eigentum‹ aufspeichert ... Darin eben unterscheidet sich die freie Tat von der unfreien Arbeit, daß hier, in der Knechtschaft, die Schöpfung den Schöpfer selbst fesselt, während dort, in der Freiheit, jede Beschränkung, in welche der Geist sich entäußert, nicht zur Naturbestimmtheit, sondern überwunden und so Selbstbestimmung wird.«[45]

Hess hat die ausgeprägte Tendenz, die intersubjektiven, gesellschaftlichen Verhältnisse auf das Haben oder auf die Habsucht zu reduzieren. Seine Überlegungen zum Haben sind eine logische Konsequenz der Überzeugung, daß keine Beschränkung, in welcher sich der Geist äußert, fixiert und als Eigentum aufgespeichert werden darf.

Das materielle Eigentum wird als äußere Schranke aufgefaßt, die dem Subjekt als Stütze dient, aber zugleich auch das Haben als Bedingung für die Existenz des Individuums erscheinen läßt. Sein und Haben, die antagonistisch zu freier Tätigkeit und Selbstbestimmung, das heißt Autonomie, stehen, werden zu Fundamenten des heteronomen Lebens. Dieses ist gekennzeichnet durch den Willen zum Sein, der sich zur Habsucht steigert, und durch die Verkehrung von Lebenstätigkeit und Sein, von Tathandlung und Haben, die »eine verkehrte Welt« begründet. Diese Verkehrung betrifft nicht nur die kapitalistische Gesellschaft, sondern auch eine primitive kommunistische, die sich damit zufrieden gibt, daß keiner mehr hat und dadurch eine wichtigere Rolle spielt als alle anderen, das heißt eine Gesellschaft, in der die Exklusivität des Habens durch die Verallgemeinerung der Habsucht gebrochen wird. In Hess' Worten: »Es ist wiederum die Negation aller Bestimmtheit, das abstrakte Ich und der abstrakte Kommunismus, die Folge ... des Kritizismus und der Revolution, des unbefriedigten Sollens, was zum Sein und Haben führt.«[46]

In der bestehenden Gesellschaftsordnung ist der bestimmende Faktor nicht das Subjekt, sondern die Welt der materiellen Gegenstände. Der ganze Reichtum kommt in ihr nur als Besitztum in Betracht. Wichtig ist nur das Meine; alles wird zum Hab und Gut, der dominante Sinn von Sein ist Haben. Die Sucht des Habens bedeutet bei Hess, wie Helmut Fleischer mit Recht hervorhebt, die Verengung aller menschlichen Sinne auf den einzigen Sinn des Habens[47]. Auf diese Weise wird der Mensch begrenzt, und der bloße Besitz bestimmt seine Existenz, die keine menschliche ist, da der Mensch in ihr die Fülle seiner Eigenschaften nicht zum Ausdruck bringen kann.

Das Eigentum ermöglicht den Genuß und die Genußsucht als Kennzeichen des Kapitalismus[48]. Die Einheit von Arbeit und Genuß, die den Lebensnerv der Freiheit bildet, ist damit zerstört und zweigeteilt: Auf der einen Seite steht der arbeitende Sklave, auf der anderen das genießende Tier[49], oder anders ausgedrückt: hier der Produzent, dort der Konsument, die sich, anstatt eine Einheit zu bilden, in Widerspruch, Gegensatz und Kollision befinden und das gesellschaftliche Leben trennen und vernichten[50].

Hess erweitert die Feuerbachsche Konzeption der Entfremdung für seine Theorie der sozial-ökonomischen Entäußerung. Ihr entsprechend ist das Wesen Gottes das transzendente Wesen des entfremdeten Menschen; in erster Linie aber ist das Wesen des Menschen die Gesellschaft, die Kooperation, das Zusammenwirken verschiedener Individuen für einen und denselben Zweck. Daher kann es nur im Sozialismus zum Ausdruck kommen. Diese Auffassung war für Hess eine notwendige Konsequenz aus seiner Analyse des Wesens des Geldes in der kapitalistischen Gesellschaft, wonach »das Geld im praktischen Leben des Menschen ebenso allmächtig und allgegenwärtig [ist], ebenso die Quelle des Heils und Segens« bildet wie Gott im theoretischen[51]. Ohne Zweifel stand Hess einige Zeit im Bann der Feuerbachschen Philosophie und Kritik der religiösen Entfremdung, speziell des Konzepts vom Wesen des Menschen und der Gattung[52].

Mit Recht hat sich McLellan mit der These Henri Arvons auseinandergesetzt, daß der Feuerbachsche Einfluß auf Hess' Anschauungen schon in dem Artikel »Philosophie der Tat« (1843) seinen Ausdruck gefunden habe; denn die »Grundsätze der Philosophie der Zukunft«, denen Arvon einen entscheidenden Einfluß auf den erwähnten Aufsatz von Hess zuschreibt, wurden erst einige Monate nach dessen Fertigstellung veröffentlicht[53]. Hess' Abhängigkeit von dem anthropologischen Humanismus Feuerbachs äußert sich hingegen in seiner Abhandlung »Fortschritt und Entwicklung« (verfaßt 1844, veröffentlicht in den »Neuen Anekdota« 1845), in der er den Begriff des Gattungswesens einführt.

Hinzuzufügen ist jedoch, daß Hess' Bestreben schon auf dieser Stufe

seiner intellektuellen Entwicklung dahin geht, das Feuerbachsche Konzept des Gattungswesens vom ausschließlich Metaphysisch-Theologischen auf das Gesellschaftliche und Ökonomische zu übertragen, um so seinen Kommunismus zu begründen. Mit anderen Worten: Feuerbachs Auseinandersetzung mit der religiösen Entfremdung als Projektion des Gattungswesens in Gott hilft Hess, ein theoretisches Modell zu konstruieren, in dem die Feuerbachsche Version der religiösen Entfremdung als Prototyp der Entfremdung im allgemeinen dient, die Priorität des Religiösen jedoch durch die ökonomischen und gesellschaftlichen Komponenten des menschlichen Lebens ersetzt wird. Auf diese Weise kann sich der Mensch in erster Linie im Sozialismus vollkommen von der Entfremdung befreien und sein authentisches Wesen realisieren.

Diese Tendenz, an Feuerbach anzuknüpfen und gleichzeitig über ihn hinauszugehen und ihn zu kritisieren, kennzeichnet auch Hess' spätere Tätigkeit. So wird zum Beispiel Feuerbachs Anthropologie anerkannt: »... der allerletzte Grund jeder Wissenschaft und Kunst, ihr Schöpfer und Bildner ist der Mensch«[54], um gleich anschließend die Frage aufzuwerfen: »Woher kam es aber, daß der Mensch bis heran überall seine Schöpfung für seinen Schöpfer hielt, daß er sich als Kreatur und Diener seiner eigenen Produktionen gerierte, sich den Werken seiner Hände und seines Hirnschädels, als wären's höhere, übermenschliche Wesen und Mächte, mit religiöser Scheu und kreatürlicher Gottesangst unterwarf, und daß er der Reihe nach ein Opfer bald seiner Staatskunst, bald seiner Gottesgelehrtheit, endlich aller seiner intellektuellen und materiellen Reichtümer wurde? Woher kam es aber, fragen wir, daß die Entwicklung seiner Macht ihn nur ohnmächtiger machte, und daß zuletzt all sein Vermögen einem einzigen allmächtigen und allgegenwärtigen Gotte, dem Gelde, erteilt worden?«[55]

Geht Hess schon in seiner Frage über Feuerbach hinaus, so enthüllt er dessen Grenzen und Fehler bei ihrer Beantwortung. Der Mensch kannte das Geheimnis seiner eigenen Schöpferkraft, seines eigenen Vermögens: den Sozialismus, noch gar nicht. Solange aber der Mensch nicht sozialistisch eingestellt war, solange er als ein isoliertes Individuum in der Welt stand, war ihm nichts anderes möglich, als in seinem eigenen Geschöpf das Produkt transzendenter Mächte zu erblicken und sich von seinen eigenen Werken und jenen angeblich existierenden Mächten (»von diesem ihm fremden Wesen, von dieser ihm verborgenen Macht«) beherrschen zu lassen. In diesem Zusammenhang wirft Hess Feuerbach vor, daß seine Philosophie einen kontemplativen Charakter trage: Sie betrachte die Entfremdung vom intellektuellen Standpunkt aus. Weil sie sich nicht mit der sozialen Praxis verbinde, das heißt: nicht in den Dienst der revolutionären Tat des Proletariats stelle, sei sie ohnmächtig, die Entfremdung aus der Welt zu

schaffen. »Was konnte es ihm sogar helfen«, fragt Hess, »daß er letztlich die jenseitigen Mächte theoretisch verspottete, da er ihnen in seinem wirklichen Leben noch unterworfen blieb, solange er den Gedanken des Sozialismus nicht faßte und zur Ausführung brachte? Wie hätte er aber auch nur zu dem Gedanken kommen sollen, daß sein eignes, wie das Leben überhaupt, nur ein Produkt des Zusammenwirkens der Individuen sei, da er das Wirken der Individuen in ihrem Zusammenhange nicht schaute? Wie sollte er erkennen, daß er, der Einzelne, der sich seinem entäußerten Wesen gegenüber ohnmächtig und unfrei, gedrückt und erniedrigt sah, daß er ein freies, schöpferisches und allmächtiges Wesen wäre, wenn er als gesellschaftlicher Mensch, als tätiges Glied der ganzen menschlichen Gesellschaft, wirkte – da bis jetzt noch keine Gesellschaftsordnung vorhanden war? – Das gesellschaftliche Wesen, das menschliche Gattungswesen, sein schöpferisches Wesen, war und blieb bis jetzt für den Menschen ein mystisches, jenseitiges Wesen, das ihm im politischen Leben als Staatsmacht, im religiösen als himmlische Macht, theoretisch als Gott, praktisch als Geldmacht gegenüberstand.«[56]

Daraus zieht Hess den Schluß, daß Feuerbach das Problem der Entfremdung des Menschen oder – anders gesehen – des Humanismus als Aufhebung der Entfremdung nur teilweise und fragmentarisch erfaßt habe. »Das Wesen Gottes«, sagt Feuerbach, »ist das transzendente Wesen des Menschen, und die wahre Lehre vom göttlichen Wesen ist die Lehre vom menschlichen Wesen: Theologie ist Anthropologie – das ist wahr – aber ist nicht die ganze Wahrheit. Das Wesen des Menschen, muß hinzugefügt werden, ist das gesellschaftliche Wesen, das Zusammenwirken der verschiedenen Individuen für einen und denselben Zweck, für ganz identische Interessen, und die wahre Lehre vom Menschen, der wahre Humanismus, ist die Lehre von der menschlichen Gesellschaft, das heißt: Anthropologie ist Sozialismus.«[57]

Die Feuerbachsche Konzeption des Humanismus muß also von der mit dem Sozialismus identischen Lehre von der Gesellschaft abgelöst werden. Hess formuliert seine Kritik an der Philosophie Feuerbachs als einer Philosophie des reinen Denkens, die die Wirklichkeit nur vom intellektuellen Standpunkt aus analysieren, aber nicht ändern kann, folgendermaßen: »Feuerbach sieht recht gut ein, daß das höchste Wesen ... nicht der individuelle Mensch, sondern das Zusammenwirken der Individuen ist; aber er findet den menschlichen ›Gattungsakt‹, wenn nicht ausschließlich, doch wesentlich im Denken ... Der große Gewinn ist die theoretische Freiheit, welche gleichzeitig mit dem Übergang zur praktischen Unfreiheit gewonnen wird, und diese Freiheit hat die deutsche Philosophie, zuletzt Feuerbach, entwikkelt. Die praktische Freiheit dagegen ist nicht von den deutschen Philo-

sophen entwickelt worden ... Die deutsche Philosophie als solche scheitert an der Praxis, für die sie keinen Sinn hat, weil sie nur theoretisch ist.«[58]

Diese Kritik wird im Aufsatz »Die letzten Philosophen« (1845) bedeutend zugespitzt. Hess charakterisiert hier die Feuerbachsche Philosophie der Zukunft als eine Philosophie der Gegenwart, aber einer Gegenwart, die dem Deutschen noch als Zukunft, als Ideal erscheint. Feuerbach formuliere in theoretischen und wissenschaftlichen Termini, was in England, Frankreich und in den Vereinigten Staaten Wirklichkeit sei. Hess zufolge faßt Feuerbach den Begriff des Menschen nicht eindeutig: Manchmal sehe er in dem vereinzelten Menschen der bürgerlichen Gesellschaft das Paradigma des Menschen überhaupt und dementsprechend verstehe er unter der Wirklichkeit die kapitalistische Gesellschafts- und Staatsstruktur mit ihrem Recht, mit ihrer Ehre, mit ihrem Eigentum; in anderen Fällen dagegen handele er vom Gesellschaftsmenschen, vom Gattungsmenschen, vom Wesen des Menschen und nehme an, daß dieses Wesen im einzelnen Menschen stecke, »was philosophischer Schwindel und moderne Staatsweisheit ist, da der Gattungsmensch doch nur wirklich ist in einer Gesellschaft, in welcher alle Menschen sich ausbilden und auswirken oder sich betätigen können«[59]. Mit anderen Worten: Die Feuerbachsche Philosophie hat trotz ihrer humanistischen und anthropologischen Tendenz, die eigentlich zum Sozialismus führen sollte, den egoistischen, individuellen Menschen der kapitalistischen Gesellschaft zum Thema und läßt, da sie sich nur mit metaphysischen, ontologischen und religiösen Fragen beschäftigt, den Staat und die Gesellschaft unbeachtet.

An anderer Stelle betont Hess ausdrücklich, daß Feuerbachs Philosophie mit den Prinzipien des Sozialismus nicht übereinstimmt. Die Hegelsche Philosophie, so behauptet er, setzt das Denken, das Allgemeine voraus, das nichts anderes ist als das absolute und verobjektivierte Ich, und kommt dadurch in Konflikt mit dem konkreten Sein, mit dem Besonderen, während Feuerbach das Sein in der Form des alter ego, des »Du«, das heißt als Verschiedenheit voraussetzt. Sowenig Hegel das Besondere, Konkrete, Spezifische mittels des Allgemeinen zu erklären vermochte, meint Hess, kann Feuerbach das Allgemeine von seinem anthropologischen Standpunkt aus rational erläutern, weil er das Gattungswesen auch im einzelnen als Vorhandenes annimmt. »Das Einzelne, der Unterschied zwischen Diesem und Jenem ist da, das ist ihm Grund seines Rechtes, seiner Wahrheit.« In diesem Zusammenhang zitiert Hess Feuerbach: »Würden wir das logische ›Diese‹ (das Allgemeine) im Naturrecht gelten lassen, so kämen wir direkt auf die Güter- und Weibergemeinschaft, wo kein Unterschied ist zwischen jener und dieser, jeder jede hat – oder vielmehr geradezu auf die Aufhebung alles Rechtes; denn das Recht ist nur gegründet auf die Realität des Unterschieds.«[60]

Mit anderen Worten: Weil für Feuerbach das Gattungswesen nicht irgendwo, sondern in empirischen, je verschiedenen Individuen seinen Grund hat, darf diese Verschiedenheit nicht vergessen werden bei der Etablierung allgemeiner Gesetze innerhalb des Naturrechts, sie begründet diese Gesetze erst. Die Gütergemeinschaft aber negiert die Verschiedenheit. Deshalb lehnt Feuerbach sie ab. Obwohl er dies explizite nicht aussprach, ist seine Position für Hess die logische Konsequenz dessen, daß seine Lehre über die Verschiedenheit der menschlichen Spezies die Prinzipien der bestehenden »Sozietät, des sogenannten Rechtsstaates«, widerspiegelt. Aus diesem Grund konnte Feuerbach die Schranken des existierenden Rechts und des Privateigentums nicht überschreiten. Das aber heißt für Hess, daß Feuerbachs Theorie ideologischen Charakter hat: Sie sanktioniert eindeutig die in der kapitalistischen Gesellschaft herrschenden Verhältnisse.

Die Entfremdung findet ihren Ausdruck im bestehenden Eigentum, das nichts anderes ist als das entäußerte, verkäufliche soziale Besitztum als Basis der bürgerlichen Welt. Es erscheint dem Produzenten als von ihm unabhängige Macht, und – noch schlimmer – es ist wie das Geld (eine spezifische Art des Eigentums) allmächtig. So ist es der entscheidende Faktor im gesellschaftlichen Leben des Menschen.

In seinen charakteristischen Eigenschaften widerspricht das kapitalistische Eigentum dem echten Eigentum notwendigerweise, solange die kapitalistische Gesellschaftsordnung existiert. Das »bestehende Eigentum [ist] das Gegenteil von dem ..., was es zu sein scheint und was es in Wahrheit sein sollte. Denn es sollte ein mit dem Menschen innig verwachsenes soziales Besitztum und als solches, d. h. als das ihm zu seiner sozialen Tätigkeit dienende Material, eben so unveräußerlich sein, wie Alles, was der Mensch sonst als Material oder Mittel zu seiner Lebenstätigkeit sein Eigentum nennt, z. B. sein Körper, sein Erlerntes usw.[61] Der isolierte, egoistische Mensch wurde – wie es an anderer Stelle heißt – als der authentische ausgegeben. Wo sich aber der Privat- vom Gemeinmenschen am weitesten entfernt hat, leidet man mehr denn je an der Trennung vom Eigentum: Während eine Minorität alles Gute zu ihrer Disposition hat, lebt ein Teil der Bevölkerung »mitten in diesem Reichtum von Kummer und Not, in Tierheit versunken, das Nötigste entbehrend, ohne Bildung, ohne Brot, ohne Kleidung, ohne Obdach. Die Menschen und ihre Produkte sind voneinander getrennt – und beide verderben«.[62]

Eigentum und Habsucht finden ihre Vollendung in der freien Konkurrenz, gegen die Hess sein ganzes Leben kämpfte. Sie ist der Hauptgrund für die Verarmung in der kapitalistischen Gesellschaft: »Die Verarmung ist eine Folge der Konkurrenz der Privaterwerber ... Die Verarmung der Masse geht Hand in Hand mit dem wachsenden Reichtum von einzelnen Privatei-

gentümern und Erbpächtern der geistigen und materiellen Schätze der ganzen Menschheit.«[63]

In der Konkurrenz hat der Widerspruch des menschlichen Wesens, der menschlichen Gattung, mit sich selber klassische Gestalt und universellen Umfang erhalten: »Hier ist der Mensch Raubmörder, Sklave, Leibeigner, Betrüger, Wucherer, Lohnarbeiter und Bettler zugleich.« Weil die freie Konkurrenz die letzte Gestalt des Egoismus ist, haben Reformversuche keinen Sinn. Es gibt nur ein Mittel, sie zu bekämpfen: Sie muß aus der Welt geschafft werden. Dasselbe gilt für die Arbeitsteilung, die in der industriell-kapitalistischen Gesellschaft ihren Kulminationspunkt erreicht hat. Das gesamte bestehende Sozialsystem muß beseitigt werden, um eine harmonische Gesellschaft zu schaffen, in der die freie Entwicklung des Individuums die Grundlage für das Zusammenwirken der einzelnen im Rahmen des gesellschaftlichen Ganzen bildet[64].

Schon in der »Heiligen Geschichte der Menschheit«, also im Jahr 1837, behauptet Hess, daß das auf dem Eigentumsrecht basierende materielle Leben in der Industriegesellschaft durch Prozesse bestimmt ist, deren Beschreibung der Intention nach als Verelendungs-, Konzentrations- und Zusammenbruchstheorie bezeichnet werden kann. Seiner Ansicht nach fördern die Errungenschaften der Technologie und die Entwicklung der Produktionskräfte die Ungleichheit, den Reichtum einerseits und die Armut andererseits[65]: »Sie treiben den Gegensatz des Reichtums und der Armut auf seinen Gipfel.«[66] Hess sah als Folge der Ausbreitung der Industrie die Verarmung der Massen, die Bereicherung des großen Kapitals, den Untergang des Kleinbetriebs, den Verfall des Mittelstandes voraus. »In unserer Zeit – in einer Zeit, wo die materielle Kraft des Menschen durch die Natur ersetzt wird – in einer Zeit, sagen wir, wo freier Handel und Gewerbfleiß endlich jede individuelle Tätigkeit in einen ungeheuren Universalrachen verschlingen – muß der Mittelstand notwendig immer mehr schwinden, falls sich die ungleiche Verteilung der Güter nicht stets von selbst wieder ausgleicht. Geschieht diese Ausgleichung nicht, so werden wir sehen, daß selbst in Ländern, wo in diesem Augenblicke die Güter noch am gleichmäßigsten verteilt sind, z. B. in Frankreich und Nordamerika, der Gegensatz der Reichen und Armen schroffer hervortreten wird, als er schon gegenwärtig da erscheint.«[67] Die enorme Entwicklung der modernen Industrie, die fast die ganze Welt mit ihren Erzeugnissen überschüttet, hat »eine bereits unausfüllbare Kluft zwischen Reichen und Armen, Kapitalisten und Proletariern ins Dasein gerufen«[68].

Das Kapital befindet sich in steter Zirkulation: Es strömt immer in die Gebiete der wirtschaftlichen Tätigkeit, die am meisten Einkommen garantieren. Wenn es in der Stadt keine lohnende Anlage mehr findet, wird es auf

das Land verlegt, weil die Kapitalisten auch dort große Profite erwarten: »Die Kapitalien werden stets dahin strömen, wo sie sich am besten verzinsen – und wenn die Industrie, wie dies nicht ausbleiben kann, einmal auf den Punkt kommt, wo sie still steht, wenn sie einmal so viel Kapitalien verschlungen haben wird, wie sie bedarf, dann werden sich die Kapitalien auf die Agrikultur werfen, die Arbeiter mit sich dahin reißen und so denjenigen Teil der Bevölkerung, der etwa noch bisher von dem menschenblutsaugenden Gelde verschont geblieben ist, in sehr kurzer Zeit auch dahin bringen, wohin jetzt schon der größte Teil der Arbeiter in großen Städten und Fabrikbezirken gelangt ist.«[69]

Die kolossale Entwicklung der Produktionskräfte, der Überfluß an Waren verschlimmern die Situation der Arbeiter beträchtlich, weil Maschinen ihren Platz einnehmen und die Kapitalisten ihre Löhne reduzieren, während die reichen Arbeitgeber noch mehr von ihren Kapitalien profitieren: »Keine Jahrhunderte, wie die gedankenlosen Liberalen meinen, keine Jahrzehnte werden mehr vergehn, und die hundertfältig gesteigerten Produktionskräfte werden die große Mehrzahl derer, die von ihrer Hände Arbeit leben müssen, ins tiefste Elend gestürzt haben, weil ihre Hände wertlos geworden sind; während einige Wenige, die sich mit der Anhäufung der Kapitalien beschäftigen, im Überflusse schwelgen und in ekler Genußsucht untergehen werden.«[70]

Hess ist überzeugt, daß periodische Krisen im kapitalistischen System unvermeidlich sind[71]: »Die Zivilisation kann sich nur innerlich aufheben und auflösen. Nachdem sie alle Welt mit ihren Produktionen überschwemmt hat, erstickt sie in ihren eignen Produktionen. Der Übergang aus der Zivilisation [die hier als Synonym für bürgerliche Gesellschaft gebraucht wird, Z. R.] zum Sozialismus ist ... ein Erstickungsprozeß aus Überfluß an Produktionen.«[72] In seiner unveröffentlichten Vorrede zu Buonarrotis »Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf« (1845) analysiert Hess das Problem der Krisen und stellt fest, daß die Überproduktion den Hauptgrund für die Selbstzerstörung der kapitalistischen Gesellschaft bildet. »Englands praktisches Verhalten zur Zeitbewegung besteht in seiner Entwicklung der Industrie und ökonomischen Zustände der zivilisierten Welt bis zu jener ›Überproduktion‹, die zugleich das Privateigentum und die Gesellschaft, welche auf dasselbe gegründet ist, untergräbt.«[73]

Wie gesagt, analysiert Hess die sozialökonomische Struktur des Kapitalismus und verschiedene mit ihr verbundene Phänomene, indem er von der universellen, die moderne Welt kennzeichnenden Entfremdung ausgeht. Er ist der erste radikale Junghegelianer, der die Bedeutung der Entwicklung der Produktionskräfte und der Produktionsverhältnisse betont und sie als entscheidenden Faktor in seine Gesellschaftsphilosophie einbezieht.

Die Konzentration von Produktion und Handel führt zur »Selbstentfremdung« der ganzen Gesellschaft. Für Hess ist das Produktivsein das dominierende Kennzeichen der menschlichen Gattung: Ihr Leben ist auf der sozio-ökonomischen Ebene durch die Organisation der Produktion bestimmt; durch ihre Produktivkräfte realisiert sie ihre Möglichkeiten zur Vergegenständlichung materieller Dinge: »Leben ist Austausch von produktiver Lebenstätigkeit ... Der gegenseitige Austausch der individuellen Lebenstätigkeit, der Verkehr, die gegenseitige Erregung der individuellen Kräfte, dieses Zusammenwirken ist das wirkliche Wesen der Individuen, ihr wirkliches Vermögen. Sie können ihre Kräfte nicht realisieren, verwerten, verwirklichen, betätigen ... dafern sie ihre Lebenstätigkeit nicht gegenseitig, im Verkehre mit den Genossen derselben Gemeinschaft, ... austauschen. Je stärker ihr Verkehr, desto stärker ist auch ihre Produktionskraft, und solange der Verkehr beschränkt, ist auch ihre Produktionskraft noch beschränkt ... Der Verkehr der Menschen entsteht nicht etwa aus ihrem Wesen; er ist ihr wirkliches Wesen, und zwar ist er sowohl ihr theoretisches Wesen, ihr wirkliches Lebensbewußtsein, ... wie ihr praktisches, ihre wirkliche Lebenstätigkeit. Denken und Handeln gehen nur aus dem Verkehr, dem Zusammenwirken der Individuen hervor – und was wir mystisch ›Geist‹ nennen, ist eben diese unsere Lebensluft, unsere Werkstätte, dieses Zusammenwirken ... Dieses Zusammenwirken erst verwirklicht die Produktionskraft und ist demnach das wirkliche Wesen eines jeden Individuums.«[74]

Dieses Zitat stammt aus der bereits Anfang 1844 verfaßten Abhandlung »Über das Geldwesen«. Sie wurde erst 1845 in den »Rheinischen Jahrbüchern für gesellschaftliche Reform« veröffentlicht und gehört zu den bedeutendsten intellektuellen Leistungen des deutschen Vormärz.

Hess sieht in der bisherigen Geschichte einen Zustand permanenter Entfremdung, die ihren Grund im niedrigen Niveau der Produktionskräfte, in der Vereinzelung, im Kampf der Individuen und in der Unmöglichkeit hat, das Prinzip der Selbstbestimmung zu realisieren. Der menschliche Verkehr, das heißt die durch Produktion und Konsumtion bestimmte Beziehung zwischen verschiedenen Individuen und Gruppen, in denen die einzelnen sich organisieren (Nationen, Klassen, usw.), entwickelt sich durch viele Kämpfe hindurch. Die erste Gestalt des Produktionsaustausches war – durchaus im Einklang mit dem primitiven Zustand der produktiven Kräfte – Raubmord und Sklavenarbeit. Später nahmen Leibeigenschaft und Lohnarbeit ihre Stelle ein. Der Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse hat sich dadurch prinzipiell nicht geändert: »Die auf der historischen Basis fußenden Gesetze haben nur den Raubmord und die Sklaverei geregelt, haben nur, was im Anfange zufällig, bewußt- und willenslos geschah, zur

Regel, zum Prinzip erhoben ... Die Naturgeschichte der Menschheit ist bis jetzt noch nicht zu Ende; wir leben noch immer im Kampfe.«[75] Die Entwicklungsgeschichte der Menschheit ist durch die Produktionsweise bestimmt, die bisher, vom Sklaventum bis zum Kapitalismus, auf dem Privateigentum basierte. Diese Art der Produktion isoliert den einzelnen Menschen, trennt ihn von anderen Mitgliedern seiner Gesellschaft und ist auch die Voraussetzung für die Trennung von Staat und Gesellschaft[76].

Gott und Staat, Religion und Politik sind als das Abstrakte, Allgemeine gegenüber dem Einzelnen ihrem Wesen nach entäußerte Formen der menschlichen konkreten Existenz: »Religion und Politik sind als Gegengewicht gegen den rohen Materialismus der Individuen, die sich, bevor sie zum Selbstbewußtsein gelangt sind, ... bekämpften, ins Leben getreten und haben Repräsentanten allgemeiner Interessen geschaffen, die als unwirkliche Wahrheit der unwahren Wirklichkeit feindlich entgegen getreten sind.« In der institutionalisierten Religion und im Staatsdienst haben sich die Priester, Aristokraten und Bürokraten zu Vertretern allgemeiner Interessen aufgeworfen. Nach Hess war das eine notwendige Entwicklung, »solange sie [die Völker und Individuen, Z. R.] sich selbst nicht zu beherrschen verstanden, wurden sie von äußeren Mächten beherrscht«[77].

Für Hess bedeutet die Enthüllung des fiktiven Wesens der Religion gleichzeitig auch das Ende des Glaubens an Gott oder weniger präzise, aber aphoristisch ausgedrückt: den Tod Gottes. Der Mensch, der die Projektion seiner Hoffnungen und Wünsche in die Sphäre des Übernatürlichen als Illusion entlarvt, wird als bewußter und sich selbst bestimmender Mensch betrachtet. »Ja, wir machen aus Unmenschen Menschen und hoffen damit vollständiger zu reussieren, als Ihr, die Ihr aus Menschen Unmenschen macht ... Ja, wir wollen der Menschheit ihren Gott, ihr entäußertes Vermögen, ihr Wesen zurückgeben ... Ja, wir glauben, daß die Menschen noch einen höheren Beruf haben, als sich gegenseitig auszubeuten ..., diesseits für irdischen Lohn dem Teufel und jenseits für himmlischen Lohn dem Gotte zu dienen.«[78]

Nebenbei gesagt: was die Verhältnisse zwischen Gott und Mensch, der in der Religion als Unmensch betrachtet wird, betrifft, wirft Hess den »Theoretikern«, das heißt Bruno Bauer und seinen Anhängern vor, ein Ideal zu haben, das höher oder niedriger sei als der wirkliche Mensch und diesem deshalb nicht entspreche. Deswegen seien auch alle Versuche, ein Sozialsystem auf einen wie immer gearteten Über- oder Untermenschen aufzubauen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Das spezifisch Menschliche werde auf diese Weise verfehlt[79].

Die Religion wird als historisch entstandene und historisch vergehende

Kategorie des gesellschaftlichen Bewußtseins betrachtet. Sie ist wie die Politik »das Produkt eines viehischen Zustandes«, das in den Zeiten »der Tyrannei und Sklaverei« gedeiht[80]. Religion und Politik – die eine Form der Ideologie bedingt die andere – werden so dem Zeitalter der Sklaverei und des Feudalismus zugeordnet. Aber auch die moderne Philosophie überwindet nicht die Zweiteilung, die Religion und Politik kennzeichnet (Einzelnes – Allgemeines, Erde – Himmel, Mensch – Gott, Gesellschaft – Staat usw.). Das dualistische Weltbild der herrschenden, in der Periode des frühen Kapitalismus entstandenen Philosophie ist eine gedankliche Analogie zu den realen gesellschaftlichen Lebensverhältnissen und findet prägnanten Ausdruck in den Widersprüchen von Individuellem und Allgemeinem, Einzelnem und Gesellschaft, Notwendigkeit und Freiheit[81].

Die Religion ist für Hess eine Gestalt der Ideologie, weil das religiöse Bewußtsein ein illusorisches, falsches und verkehrtes ist, das in einer falschen, verkehrten Auffassung von Natur, Gesellschaft, Staat und Geschichte wurzelt: »Das theologische Bewußtsein ist die große Lüge, das Prinzip aller Knechtschaft (und Herrschaft), welcher unser Geschlecht unterworfen ist, solange die Lebensidee ihm eine äußerliche, solange es die selbstbewußte Tat noch nicht erkennt.« Die Religion zeigt in ihren rückwärtsgewandten Träumereien ein verflossenes goldenes Zeitalter und in ihren Prophezeiungen eine künftige bessere Welt, in der aller Kampf, Zwiespalt und alle Unterdrückung aufhören sollen. Die Bibel selbst, »dieses altehrwürdige Aktenstück vom Ursprunge unserer Religion und Politik, das uns mit der größten Naivität in die theologische Sackgasse einführt«, prophezeit einen Zustand, in dem alle Kreatur einig, nicht mehr voneinander und ihrem Gott unterschieden sein wird[82].

Religiöses (theologisches) Bewußtsein und politisch-gesellschaftliche Verhältnisse stehen in einer permanenten Interaktion. Weil die politische und gesellschaftliche Wirklichkeit verkehrt ist (das heißt nicht rational organisiert ist, soziale und geistige Knechtschaft stiftet, die Lüge als Wahrheit proklamiert etc.), muß das Bewußtsein religiös werden. Die Religion sanktioniert und versöhnt die Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft und stärkt auf diese Weise die herrschende Ordnung. »Das Volk, das ›im Schweiße seines Angesichts‹, wie die Bibel lehrt, arbeiten muß, um sein elendes Dasein zu fristen – das Volk, das nicht frei tätig sein kann – dieses Volk (und Ihr kennt kein anderes), dieses Volk, sagen wir, bedarf der Religion, sie ist seinem gebrochenen Herzen ein ebenso unerläßliches Bedürfnis, wie der Branntwein seinem schmachtenden Magen, und es ist eine grausame Ironie, von Sklaven oder Verzweifelnden Nüchternheit und Heiterkeit des Geistes zu verlangen ... Solange das Volk in materieller Knechtschaft und Elend schmachtet, kann es nicht geistig frei sein; das Unglück

kann wohl in letzter Instanz die religiöse Selbstverleugnung, aber nicht das philosophische Selbstbewußtsein erzeugen ... Ein Volk, das nicht selbständig denkt, kann auch unmöglich selbständig handeln. Die Religion kann wohl das unglückliche Bewußtsein der Knechtschaft dadurch erträglich machen, daß sie dasselbe bis zur Zerknirschtheit steigert, in welcher jede Reaktion gegen das Übel und somit jeder Schmerz aufhört – wie das Opium in schmerzlichen Krankheiten gute Dienste leistet –; der Glaube an die Wirklichkeit der Unwirklichkeit und an die Unwirklichkeit der Wirklichkeit kann wohl den Leidtragenden eine passive Gefühlsseligkeit ..., aber nicht die männliche Tatkraft geben, bewußt und selbständig gegen das Unglück zu reagieren und sich vom Übel zu befreien. Die wirkliche und die geistige Knechtschaft, das Unglück und die Religion, bedingen sich gegenseitig.«[83]

Historisch-gesellschaftlich gesehen, erfüllt also die Religion eine reaktionäre Funktion, weil sie die Massen demobilisiert, sie hindert, das irdische Elend zu beseitigen, um ihre menschlichen Fähigkeiten und Qualitäten zu entwickeln. Solange das Volk unter einem Regime der Unterdrükkung und Entwürdigung lebt, sucht es Trost und Menschenwürde in der Religion, die ihm Hilfe in Gott und Erleichterung des Leids anbietet und auf diese Weise zur Erhaltung des kapitalistischen Systems beiträgt. Der Trost der Religion kommt der Wirkung des Opiums gleich. Das Volk, das seine gesellschaftliche und politische Situation nicht real verändern kann, flüchtet in die Hoffnung auf himmlischen Lohn[84].

Weil sich die Religion mit dem Staat verbindet und Ausdruck der Entfremdung von bürgerlichem Staat und Gesellschaft ist, behält sie auch in der Gegenwart ihre Bedeutung. Viel wichtiger ist aber, daß sie sich wegen dieser Verknüpfung denjenigen ideologischen Gestalten nähert, die über die wahren Verhältnisse Aufschluß geben. Davon ausgehend, kann Hess behaupten, daß Religion und Politik »Übergänge von der Bewußtlosigkeit zum Selbstbewußtsein« sind, vorausgesetzt, daß sie sich selbst aufheben, das heißt, daß Religion und Politik infolge der Erkenntnis ihrer Überflüssigkeit beseitigt werden[85]. Hess wäre ein typischer Idealist, wenn sich dieser Akt nur im Denken vollziehen sollte; er geschieht aber nach seiner Meinung in erster Linie im objektiven gesellschaftlichen Leben. Die »Macht der Negation« hat sich deshalb gleichermaßen gegen »Tyrannei und Sklaverei« und gegen den »himmlischen Absolutismus« zu wenden[86].

Hess setzt sich noch mit einem anderen Aspekt derselben Problematik auseinander: Religion und Politik sind eng mit dem Entfremdungsphänomen »Reflexion« verbunden. Der Akt des Denkens enthält nach Hess drei Elemente: ein Denkendes, ein Gedachtes und die Identität beider, das Ich[87]. Das denkende Ich stellt sich selber vor als ein Anderes, kommt aber,

nachdem es sein Leben gleichsam im Spiegel außer sich entdeckt hat, durch die Aufhebung dieser Reflexion wieder zu sich. Es sieht ein, daß das Spiegelbild sein eigenes ist. Die Reflexion ist also eine Verdoppelung des Ich, wobei Denkendes und Gedachtes, Produzent und Produkt getrennt sind, »das Denkende im Unterschiede von sich, dem Gedachten«, festgehalten wird, und der »Geist seinen Kopf wider die Mauer rennt«[88] – er verrennt sich in einer Sackgasse.

Auf der Stufe der Reflexion, auf der alles verwechselt und auf den Kopf gestellt wird, erscheint das objektive Leben als verschiedenes, das Ich hingegen aber als stets identisch mit sich selbst. Auf ihr wird das, was Wechsel des Ichs, des Selbstbewußtseins, ist, als Wechsel des vom Ich vorgestellten Anderen erfaßt; alle Vorstellungen sind Objektivationen des Ichs. Die Stufe der Reflexion drückt sich für Hess im theologischen Bewußtsein aus (bereits in der »Triarchie« behauptet er, daß das Reflexionsverhältnis notwendig mit der Theologie fallen muß und wird), das sich in drei Formen konkretisiert: Die erste ist die theologische im strengen Sinn des Wortes. Hier findet der Unterschied zwischen dem Individuum und seinem Wesen Ausdruck in der Gegenüberstellung von Mensch und Gott, der angeblich herrscht und von dem sich der Mensch abhängig fühlt[89]. Die zweite Form ist die politische (»die Politik ist der Sohn der Religion, des Vaters; bisher hat man sich nur um den Vater gekümmert und den Sohn vergessen«): Das Wesen des Menschen erscheint ihm im Staat als selbständiges Phänomen, das in der Politik als souveräner Faktor begriffen wird. Auch er macht den Menschen von sich abhängig und beherrscht ihn. Die dritte Form ist die sozial-ökonomische, in der, wie wir schon wissen, der Arbeitende vom Produkt seiner Arbeit getrennt ist[90]. Das am Anfang leere Ich ohne Bewußtsein, das im Prozeß seiner Entwicklung sein Wesen als Allgemeines aus sich heraussetzt, als anderes Sein vergegenständlicht, es schließlich am Ende als sein Produkt erkennt und mit ihm identisch wird (der Einfluß der Identitätsphilosophie Hegels ist unverkennbar), wird durch diesen Prozeß ein freies, selbstbewußtes Wesen. Damit wird die Selbstentfremdung in der Sphäre des Bewußtseins aufgehoben[91].

Wenn Hess konstatiert: »Gott und Geld regieren die Welt, jawohl die Welt der Gläubiger und Krämer, die Alles, was sie in sich, entäußert haben, und die daher selbst zu Objekten herabsinken, welche veräußerlich, verkäuflich sind«[92], so bekommt der Zusammenhang von Religion und Ökonomiekritik einen konkreten Inhalt. Gott und Geld (Kapital) sind Grund, aber auch Manifestation der entfremdeten Tätigkeit des Menschen. Was Gott für das theoretische, das ist das Geld für das praktische Leben der verkehrten Welt: das entäußerte Vermögen des Menschen, seine verschacherte Lebenstätigkeit, »der in Zahlen ausgedrückte menschliche Wert,

... der Stempel unserer Sklaverei, ... der geronnene Blutschweiß der Elenden«[93].

Das Geld ist das Produkt der gegenseitig entfremdeten Menschen. Geld ist deshalb das, was als menschliche Produktionskraft, als wirkliche Lebenstätigkeit des menschlichen Wesens gilt. In einer Gesellschaft, die auf Ausbeutung beruht, ist es die Quelle der Akkumulation gesellschaftlicher Produktion und sozialer Tätigkeit. Geld (Kapital) wird infolgedessen von der Nationalökonomie als aufgehäufte Arbeit und, sofern die Produktion aus dem Austausch der Produkte hervorgeht, als Tauschwert aufgefaßt. »Was nicht vertauscht, was nicht verkauft werden kann, hat auch keinen Wert. Sofern die Menschen nicht mehr verkauft werden können, sind sie auch keinen Pfennig mehr wert – wohl aber, sofern sie sich selbst verkaufen oder ›verdingen‹.«[94]

Die Entfremdung der Menschen voneinander und die Entfremdung der Arbeit im Geld vollzieht sich in einer Gesellschaftsstruktur, in der die Trennung von Person und Eigentum, von Produzent, Existenz- und Produktionsmitteln sowie Produkt die charakteristische Eigenschaft der Produktions- und Aneignungsweise bildet[95]. Daraus schließt Hess, daß »in unserer Krämerwelt daher praktisch, wie im christlichen Himmel theoretisch, das Individuum Zweck, die Gattung nur Mittel des Lebens [ist]«. Die Analogie Religion (Gott) – Geld (Kapital) geht so weit, daß er im Geld »das realisierte Wesen des Christentums« sieht[96]. Dementsprechend ist die politische Ökonomie die Wissenschaft von der irdischen Entfremdung, wie die Theologie die Wissenschaft von der himmlischen Entfremdung ist.

Der Mensch als Individuum lebt in der kapitalistischen Gesellschaft als reiner Egoist. Anstatt sich zu organisieren und für das Wohl der Gattung als Gesamtheit zu schaffen, eignen sich die einzelnen, die nur ihre egoistischen Interessen verfolgen, die Produktivkräfte der Gattung in Form von Privateigentum und Geld an. Der »moderne Krämerstaat« ist also eine »verkehrte Welt«[97], in der der Mensch entmenscht ist, weil er das Regime der Entfremdung als ein natürliches Phänomen auffaßt. »Das bloße Faktum der wirklichen Sklaverei wird zum Prinzip erhoben und konsequent durchgeführt.«[98] Andernorts betont Hess, daß die niederen Stände »ihren Druck ... selbst nicht empfanden«[99]. Und wieder an anderer Stelle heißt es: »Man wird endlich so eingeknechtet, daß von freier Tätigkeit, von wahrem Leben, auch keine Ahnung, keine Gedankenspur mehr übrig bleibt.«[100] Deshalb kann Hess sagen, daß im Vergleich zur christlich-bürgerlichen Welt »nicht nur das Altertum, auch das Mittelalter, noch menschlich« war[101].

Die Geschichte der Entfremdung erreicht ihren Kulminationspunkt insofern im Kapitalismus, als er zur »Zerfallenheit unserer Gattung«

mit sich selbst führt und diese Entwicklung in ihm universell geworden ist[102]. In den Epochen der vorhistorischen Wildheit, der klassischen Sklaverei und der Leibeigenschaft des Mittelalters war der Gesichtskreis dagegen noch beschränkt, und es war noch nicht zu der Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit der Abhängigkeit des Menschen von äußeren Mächten gekommen[103]. Hess charakterisiert unter soziologischem Aspekt den Gipfel der kapitalistischen Entwicklung als Abschluß des Prozesses der Zersplitterung des gemeinschaftlichen Eigentums, welches dem Privaterwerb früher entgangen ist, mit der Folge der restlosen Isolierung der Menschen voneinander und der allgemeinen gegenseitigen Ausbeutung. Sie gelangt »bis zu jener schrecklichen Höhe hinauf, von welcher aus die antike Sklaverei und mittelalterliche Leibeigenschaft ... noch als eine Wohltat für die besitzlosen Arbeiter erscheinen«[104]. Die Frage: »Was ist unsere Krämerwelt?« beantwortet Hess lakonisch: »Sie ist die letzte Spitze der sozialen Tierwelt«[105], und begründet dies damit, daß die industrielle kapitalistische Welt im Geld ihr eigenes entäußertes Leben genießt. »Der Gelddurst der Krämerwelt ist der Blutdurst des Raubtiers – die Krämerwelt ist habsüchtig, wie das Raubtier beutesüchtig ist.« In der sozialen Tierwelt gehen der Egoismus und das egoistische Bewußtsein stets Hand in Hand. Je ausgebildeter die theoretische Entfremdung, desto ausgebildeter ist auch die praktische und umgekehrt. Was man vorher ohne Bewußtsein und mit Unwillen geschehen ließ, die gegenseitige Ausbeutung der Menschen, wird jetzt mit Bewußtsein und Willen vollbracht.

Den Platz der privilegierten Gewalttätigkeit übernimmt die zufällige in der Form der Menschenrechte, die formell als allgemeine gelten: »Die Menschenrechte sind die gleichen Rechte aller Tiermenschen, das heißt aller isolierten sogenannten ›unabhängigen‹, ›freien‹ Individuen auf das entäußerte Wesen Aller; der Krieg Aller gegen Alle ist sanktioniert. Die feierliche Erklärung der ›Menschenrechte‹ ist die feierliche Erklärung, weshalb alle Raubtiere gleichberechtigt sind. Sie sind es deshalb, sagen die ›Konstitutionen‹ der ›freien Staaten‹, weil sie als selbständige freie Wesen, das heißt, weil sie als Egoisten, als ›unabhängige Individuen‹ erkannt und gesetzlich anerkannt sind.«[106]

Nicht nur die Arbeiter sind entfremdet, sondern auch die Kapitalisten. Hess ist überzeugt, daß es in einer unmenschlichen, von Egoismus, Mammon und Ausbeutung geprägten Gesellschaft keine menschliche, humane Tätigkeit gibt. Deshalb behauptet er, daß der Kapitalist durch seinen Gewinn nicht menschlich vermögender, tatkräftiger und talentvoller wird. Auch der Arbeiter, der mit Maschinen konkurriert und selbst zur Maschine herabsinkt, ist nicht auf menschliche Weise tätig. »Ist der Kapita-

list, der sich die Mühe gegeben hat, geboren zu werden, um den Blutschweiß seiner Mitmenschen mit Anstand zu konsumieren, menschlich tätig? Wo haben wir denn in unserer Krämerwelt eine menschliche Lebenstätigkeit? Sind wir nicht alle, alle ohne Ausnahme, *müssen* wir nicht allesamt Lohnarbeiter oder Kannibalen, Hammer oder Amboß sein?«[107] Diese rhetorische Frage aus dem Aufsatz »Fortschritt und Entwicklung« (Neue Anekdota, 1845) findet sich als These bereits in der Untersuchung »Über das Geldwesen«. In ihr vertritt Hess die Auffassung, daß alle Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft verhindert sind, füreinander zu schaffen und zu wirken. Statt dessen müssen sie ihr Wesen, die freie Lebenstätigkeit zunehmend entäußern[108]. Den Unterschied zwischen der Entfremdung des Kapitalisten und der des Arbeiters sieht er unter anderem im Bereich der Psyche: »Wenn die Sklaverei bei den Besitzlosen sichtbarer, so ist sie bei den Besitzern desto mehr Gemütszustand.«[109]

Nachdem die Entfremdung auf die Spitze getrieben wurde, ist für Hess »die Entstehungsgeschichte der Gesellschaft« abgeschlossen: »Der sozialen Tierwelt wird bald die letzte Stunde schlagen.«[110] Die bourgeoise Gesellschaft kann sich nur innerlich auflösen[111]. Ihre Stelle nimmt der Kommunismus ein: »Das Gegenteil der universellen Veräußerung ist die universelle Zurücknahme des veräußerten Lebens, der materielle Kommunismus.«[112] Der Kommunismus ist also gleichbedeutend mit der Aufhebung der Entfremdung, der Entstehungs- und Vorbereitungsgeschichte der Menschheit. Er wird als totale Umwälzung des menschlichen Seins aufgefaßt. Er schafft das Privateigentum und die Teilung der Arbeit ab. Die Entzweiung der Menschen, der Klassenantagonismus, die Differenz zwischen den einzelnen und der Gesellschaft, das verzerrte Bewußtsein, von Hess als Egoismus bezeichnet, werden beseitigt.

Mit der Auflösung des praktischen Egoismus, dessen prägnanter Ausdruck die Geldsucht, das Privateigentum, die Konkurrenz und die Ausbeutung sind, wird auch der »theoretische Egoismus«, der den praktischen sanktioniert, werden Religion und Staat zu Grabe getragen[113]. Der Arbeitende ist dann nicht mehr Knecht seines Gegenstands. Er hört auch auf, ein nur physisches Subjekt zu sein. Die entäußerte, entfremdete Arbeit wird im Eden der Freiheit und Harmonie aufgelöst und durch die freie Tätigkeit ersetzt. Nach Hess besteht diese aus einem breiten Spektrum von menschlichen Neigungen und freien Beschäftigungen, die dem Mensch nicht aufgezwungen werden, so daß sie aufhört, »Arbeit« zu sein. »Zu irgendeiner Tätigkeit, ja zu sehr verschiedenartiger Tätigkeit hat jeder Mensch Lust – und aus der Mannigfaltigkeit der freien menschlichen Neigungen oder Tätigkeiten besteht der freie, nicht tote, gemachte, sondern lebendige, ewig junge Organismus der freien menschlichen Gesellschaft, der freien

menschlichen Beschäftigungen, die hier aufhören eine ›Arbeit‹ zu sein, die hier vielmehr mit dem ›Genuß‹ durchaus identisch ist.«[114]

Anderwärts bezeichnet Hess die freie Tätigkeit als das Ziel des Sozialismus. Diese Art von Tätigkeit geht über alles Endliche, Bestimmte stets hinaus, um sich von neuem als formierende, prägende und bildende Kraft zu erfassen. Die Beschränkung, in der sich die Tätigkeit äußert, wird – im Gegensatz zur Tätigkeit in der kapitalistischen Gesellschaft, wo die Schöpfung den Schöpfer fesselt – nicht fixiert, »nicht Naturbestimmtheit, sondern überwunden und so Selbstbestimmung«[115].

Im Unterschied zum aktuellen Wortgebrauch, in dem der Terminus »Entfremdung« ein großes Spektrum von pejorativ beurteilten Phänomenen vage bezeichnet (zum Beispiel die Welt und sich selbst wesentlich passiv, rezeptiv, in der Trennung von Subjekt und Objekt zu erfahren[116]; sich aus der gesellschaftlichen Struktur zurückzuziehen[117]; das schizophrene Denken[118]; das Gefühl der Machtlosigkeit, Sinnlosigkeit, Normenlosigkeit und Isoliertheit[119]), besitzt dieser Begriff bei Hess eine ziemlich breite, gleichzeitig aber auch ganz bestimmte Bedeutung: Die durch den Menschen erzeugten Mächte (politische Institutionen wie der Staat, ökonomische wie das Geld, religiöse wie Gott) bekommen selbständiges Leben und kontrollieren die Tätigkeit ihrer Schöpfer, ohne daß diese imstande sind, sich selbst als solche zu erkennen. Die Entfremdung erscheint aber keinesfalls als Irrtum, der hätte vermieden werden können, vielmehr als »eine Notwendigkeit in der menschlichen Entwicklung, in der Bildungs- oder Naturgeschichte, notwendig in der Schöpfungsgeschichte der Menschen«[120].

Hess war überzeugt, daß die Menschheit erst zu seiner Zeit, nachdem sie Unterdrückung, Zerstörung und Ausbeutung erfahren und ihre materiellen und geistigen Kräfte so weit entwickelt hatte, daß sich der einzelne in der Gesellschaft frei betätigen konnte, in der Lage war, die verschiedenen Formen der Entfremdung zu überwinden und aufzuheben. Da dies mit der Gründung einer kommunistischen Gesellschaftsordnung geschehen sollte, wurde der Kommunismus als Eschaton begriffen. In ihm sollten die Menschen die völlige Kontrolle über ihre Lebensbedingungen gewinnen.

4. Das Problem der Revolution

Bereits in der ersten Phase seiner intellektuellen Tätigkeit hat sich Hess intensiv mit dem Problem der Revolution befaßt. In seinem Artikel in der »Rheinischen Zeitung«: »Die politische Situation« [1], analysiert er die Julirevolution in Frankreich und erörtert dabei die Frage, ob die Bourgeoisie von 1830 derjenigen der französischen Großen Revolution ähnlich sei. Die Julirevolution war nach Hess der letzte Sieg der Bourgeoisie über die Aristokratie des Mittelalters. Dennoch unterscheidet sich dieser Sieg wesentlich von jenem in den Jahren 1789–1794. Zwar kämpfte die Bourgeoisie auch damals für ihre eigenen Interessen, doch hatte sie noch den Enthusiasmus der Jugend und stand dem Volk nahe. Daß sie für das Volk zu kämpfen glaubte, war zwar eine Täuschung, wenn man ihre nächsten Ziele betrachtet, nicht aber, wenn man ihre Motive bedenkt; diese waren vor allem »die erhabenen Lehren der Freiheit und Gerechtigkeit«. Erst später, durch den Despotismus Napoleons und fünfzehn Jahre Restauration, trat der universale und humane Kern der Revolution in den Hintergrund. Übrig blieb das egoistische Bestreben, die politische und ökonomische Macht für sich allein zu behalten, die man nur mit der Unterstützung des Volkes hatte erkämpfen können. So stellte sich die Bourgeoisie nach dem Julisieg den Interessen des Volkes und den Ideen der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Humanität schroff entgegen. Das Volk sah sich »getäuscht, verraten, verkauft«.

Hess ist nun der Meinung, daß es »sehr im Interesse des Volkes, der sozialen Regeneration, der Humanität, vor allem aber im Interesse der Bourgeoisie selbst zu wünschen [wäre], daß diese sich an die Spitze der Bewegung, die sie so glorreich begonnen, stellte und dieselbe vollführte«. Aus dem Kontext läßt sich schließen, daß er hier eine bürgerlich-demokratische Revolution im Auge hat, die durch ihre konsequente Realisierung den breiten Massen des Volkes ein Maximum an Vorteilen bringen soll. Andererseits erkennt Hess, daß die liberale Bourgeoisie durch die Angst vor der revolutionären Aktion der Massen gelähmt und infolgedessen weitgehend unfähig wird, die demokratische Revolution durchzuführen. In diesem Fall wird das Proletariat die Führung der Revolution übernehmen müssen: »Aber dazu [daß die Bourgeoisie sich an die Spitze der demokratischen, revolutionären Bewegung stelle, Z. R.] wäre es jetzt hohe Zeit; denn schon haben sich feindselige Mächte zwischen dem Volke und der Bourgeoisie gelagert und das Vertrauen verdrängt, welches diese sich ehedem erworben hatte; die Ideen des Fortschrittes sind wieder ... mit den Empfindungen des Hasses ... vermischt, – die süßen Gefühle der Humanität haben schon wieder einen starken Beigeschmack von Wermut. Schon grollt ein Sturm in den tiefren Schichten der Gesellschaft. Die sozialen Ideen, welchen die offizielle Bourgeoisie ihre Aufmerksamkeit nicht zu widmen für gut findet, propagieren sich in den Massen, und der Gegensatz, den die Bourgeoisie absichtlich diesen Ideen gegenüber zu bilden scheint, verleiht ihnen einen revolutionären Charakter. Wenn das Kapital nicht bald mit der Arbeit eine Allianz eingeht, so möchte es zu spät bereuen, die Hand, die ihm der besitzlose Arbeiter angeboten, von sich gewiesen zu haben.«

Es ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben, daß die Spaltung der Gesellschaft in Klassen für Hess seit 1843 klar auf der Hand liegt. Dementsprechend wird auch die menschliche Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen gesehen und die bürgerliche von der proletarischen Revolution unterschieden. Die erste wird als notwendige Vorstufe zur zweiten betrachtet. Es wäre nach Hess für die Bourgeoisie und das Proletariat die beste Lösung, wenn das Bürgertum die führende Rolle in der demokratischen Revolution übernehmen würde. Für den Fall, daß die Bourgeoisie die vollständige Demokratisierung der politischen, gesellschaftlichen und geistigen Zustände realisiert, empfiehlt Hess der Arbeiterklasse, sie zu unterstützen. Gleichzeitig ist er aber auch auf die Möglichkeit vorbereitet, daß sich die Bourgeoisie den Tendenzen der Revolution mit allen Mitteln entgegenstellt. Deshalb sieht er im »revolutionären Enthusiasmus der Massen« eine wünschenswerte Erscheinung, die seiner Meinung nach früher oder später die Voraussetzung für die Übernahme der Macht durch das

Proletariat und die progressive Intelligenz schaffen wird. »Wir sind noch nicht am Vorabend der Einnahme der Bastille der Bourgeoisie durch die Proletarier, aber wir können dahin kommen.«

Nach Hess entstehen Revolutionen durch Kollisionen und Widersprüche im gesellschaftlichen Leben[2], besonders durch den Gegensatz zwischen Reichtum und Armut[3]. An der Schwelle jeder Epoche in der neuen Geschichte stehe ein revolutionäres Ereignis: »Ohne Revolution fängt sich keine neue Geschichte an.«[4] Die deutsche Reformation des 16. Jahrhunderts, die Französische Revolution von 1789 und die englische, die in der Zukunft stattfinden wird, werden als grundlegende Umgestaltungen der Gesellschaft und der Menschen, aus denen die Gesellschaft besteht, aufgefaßt[5]. Trug die deutsche Revolution einen geistigen und religiösen Charakter, so die französische, in der es um materielle und geistige Interessen der Gesellschaft ging, einen sittlichen, während die englische schließlich einen sozialen haben wird. »Die Industrie, welche aus den Händen des Volkes in die Maschinen der Kapitalisten übergegangen ist; der Handel ... jetzt immer mehr in den Händen weniger großen unternehmenden Kapitalisten...; der durch die Erbgesetze zusammengehaltene und in den Händen weniger Aristokraten wuchernde Grundbesitz, so wie überhaupt die in einzelnen Familien sich fortpflanzenden und wuchernden großen Kapitalien: alle diese Verhältnisse, ... die Ursachen zu jener bevorstehenden Katastrophe [bilden], sind keine politischen, sondern soziale Zustände.«[6] Nicht zufällig braucht Hess den Ausdruck »Katastrophe« für die Revolution. Das entspricht seiner Überzeugung, daß diese ein zwangsläufiges, gleichsam naturnotwendiges Ergebnis der immanenten Widersprüche der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ist. Der Kapitalismus führt durch seine eigene Entwicklung (Überproduktion, Handelskrisen, Verarmung der Massen, Untergang der Kleinbetriebe, Verfall des Mittelstandes usw.) zur Selbstzerstörung. Andererseits ist die Idee des Kommunismus für Hess seit 1843 gebunden an das Proletariat als »gesellschaftliche Macht, welche die alte Gesellschaft untergräbt und stürzt«[7].

Das Vorhandensein einer revolutionären Klasse des Proletariats gehört zu den geschichtlich-sozialen Voraussetzungen der proletarischen Revolution: »Eine Revolution des Proletariats setzt vor allen Dingen ein Proletariat [voraus], – ein Kampf, bei dem es sich nicht bloß um abstrakte Prinzipien, sondern um fühlbare und greifbare Interessen, um die bedrohte Existenz der ganzen arbeitenden Klasse handelt, setzt voraus, daß die große Mehrheit der Arbeiter schon gleichmäßig in ihrer Existenz bedroht ist.«[8]

Doch ist diese Bedingung noch nicht gegeben, nicht, wie gesagt in Frankreich, geschweige denn in Deutschland, »wo es noch eine ganze Stufenleiter von Volksbedrückungen« gibt und der Antagonismus der Klassen-

interessen von Bourgeoisie und Proletariat noch unausgebildet ist. »Vielleicht ist England das einzige Land in Europa, wo eine Revolution des Proletariats möglich ist, und wo sie in einer nicht mehr fernen Zeit eine Notwendigkeit werden wird.«[9] Die Umwälzung der Verhältnisse in England wird nach Hess die gleiche Entwicklung in den fortgeschrittenen Ländern Europas zur Folge haben. Bereits in der »Triarchie« heißt es, daß Deutschland nicht zum Schauplatz der zukünftigen Revolution berufen sei, doch werde es sich die Resultate der beiden Revolutionen – der französischen und der bevorstehenden englischen – aneignen[10].

Mit Recht bemerkt Horst Lademacher, daß Hess 1847 sein Revolutionsmodell aus den Jahren 1842–1845 weiterentwickelt hat[11]. Nicht immer war er der Überzeugung, daß die Revolution eine historische Notwendigkeit und unumgängliche Durchgangsstufe zum Kommunismus bilde. In der »Heiligen Geschichte« und in der »Triarchie« wollte er noch eine friedliche Aufhebung des sozialen Übels. Noch mehr: Er sah es zu dieser Zeit als seine Aufgabe an, eine gewaltfreie Schlichtung der sozialen Konflikte durch die Reformierung der Gesellschaftsstruktur und durch den moralischen Appell an das Gewissen der herrschenden Klassen zu erreichen. »Wir haben uns dabei vor einem falschen Verdacht zu bewahren ...«, schrieb Hess, »vor dem nämlich, als beabsichtig[t]en wir, Revolutionen hervorzurufen oder rege zu halten.«[12] An anderer Stelle erklärte er, daß die Regierungen nichts Besseres zur Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung tun könnten, als wissenschaftliche Forschungen über das Staatsleben zu fördern, um soziale Konflikte auf friedlichem Wege zu lösen und soziale Revolutionen abzuwenden[13]. In der »Triarchie« fragte er: »Will ich ... der Uneinigkeit, dem Zerwürfnis, der Revolution eine Apologie halten?« und er antwortete: »Wie könnte ich mich [!] so widersprechen, wie meine eigenen Anpreisungen der heiligen Einheit und Einigkeit, meine Apologie des Friedens so sehr verhöhnen?!«[14] In der »Rheinischen Zeitung« wies er darauf hin, daß in Deutschland gegenwärtig alles gegen eine gewaltsame Revolution und für friedliche Reformen der politischen und sozialen Zustände spreche[15]. Allerdings ist zu beachten, daß Hess der Meinung war, es werde früher oder später zu einem gewaltsamen Ausgleich der Gegensätze kommen, wenn sie nicht mittels gesetzlicher Reformen schrittweise überwunden würden[16].

Hess' Reformismus aus den Jahren 1838–1843 erinnert an Eduard Bernsteins Theorie des Revisionismus, wonach sich die gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Fabrikgesetzgebung, die Befreiung des Genossenschaftswesens von allen gesetzlichen Hemmungen und die Berücksichtigung der Arbeiterorganisationen in Richtung einer zunehmenden Demokratisierung entwickeln[17]. Die Analogie zwischen Hess und Bernstein geht

noch weiter. In seiner frühen Revolutionstheorie verläßt Hess den Boden der Dialektik oft, um seinen Sozialismus ethisch zu rechtfertigen. Irma Goitein hat den Widerspruch zwischen den Kategorien des Müssens und des Sollens in seiner Konzeption hervorgehoben[18]. Horst Stuke hat diesen Gedanken dann präzisiert, indem er auf den Wandel in Hess' Einstellung zum Problem der Revolution hinwies. Wie er zeigte, arbeitet Hess in seiner Geschichtsphilosophie mit der Kategorie der Zwangsläufigkeit, während er in seinem sozialethischen Programm das Ideal der harmonischen Gesellschaft auf dem Weg organischer Evolution und mittels moralisch-normativer Argumentation sowie durch deren Realisierung auf der sittlichen Ebene erreichen will[19]. Auch bei Bernstein läßt sich ein Trend gegen die Unterwerfung der menschlichen Entscheidungen unter die Kausalität feststellen. Gegen die These vom zwangsläufigen Determinismus stellt er seine Theorie von der Notwendigkeit sittlicher Entscheidungen für die Idee des Sozialismus, wobei sich diese nicht automatisch aus der Einsicht in den Gang der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Entwicklung ergeben, sondern einen freien Willensentschluß voraussetzen[20].

Für Hess bedeutet das Konzept des friedlichen Übergangs zum Sozialismus – wie erwähnt – keinen grundsätzlichen Verzicht auf die Revolution. Seine Warnung, daß es unvermeidlich zur sozialistischen Revolution kommen müsse, wenn die Gegensätze von Kapital und Arbeit nicht rechtzeitig friedlich geschlichtet würden[21], kommt nicht von ungefähr. Dahinter steht seine Theorie von der Akkumulation des Kapitals, der Verelendung der Massen und der Verschärfung der Gegensätze von Kapital und Arbeit[22]. Stukes Behauptung, Hess' Wunsch ziele auf eine organische Entwicklung, ist grundsätzlich richtig, aber es stimmt nicht, daß er die soziale Revolution *nur* als Menetekel an die Wand male[23]. Hess sagt schon in der »Triarchie«, daß man zwar mit allen Mitteln versuchen solle, die Widersprüche des Lebens zu versöhnen, daß aber die Chancen, dieses Ziel zu erreichen, sehr gering seien. »So muß doch die Versöhnung des Realsten auch vom größten Optimisten geleugnet werden; der Gegensatz des Pauperismus und der Geldaristokratie ist nicht nur noch vorhanden, ... sondern er hat noch nicht einmal die Revolutionshöhe erreicht, obgleich er schon fühlbar genug ist. Wie kann aber von einer objektiven Versöhnung die Rede sein in einer Welt, die uns noch auf der einen Seite den wuchernden Reichtum, auf der anderen das in seinem Blutschweiße sich aufzehrende Elend zeigt!«[24]

Eine solche Diagnose der objektiven Entwicklung der industriellen kapitalistischen Gesellschaft läßt keinen Zweifel daran, daß die Revolution schließlich unvermeidlich ist. Die Diskrepanz zwischen diesem Standpunkt, der in der heilsgeschichtlichen Auslegung der gesellschaftlichen Entwicklung verankert ist, und Hess' Reformismus der Jahre 1838–1843

ist offensichtlich. Die Interpretation Stukes verfehlt das Wesentliche jedoch insofern, als sie Hess' Reformismus in den Vordergrund stellt, statt das Gewicht auf sein Konzept der Revolution zu legen. So wird nicht nur das Revolutionsmodell als Randerscheinung betrachtet, sondern auch seine Konzentrations-, Verelendungs- und Zusammenbruchstheorie in ihrer Bedeutung nicht gesehen. In seinem Artikel »Was wir wollen« von 1843 verzichtet Hess endgültig auf die Vorstellung einer schrittweisen Entwicklung vom Kapitalismus zum Sozialismus und damit einer gesellschaftlichen Evolution ohne Brüche: »Der Anfang eines neuen Zustandes geht nie aus der sogenannten ›stufenweisen‹ Fortentwicklung einer alten Schöpfung hervor. Jede neue Schöpfung ist ein Sprung, geht aus dem Nichts, der Negation der alten Zustände hervor.« [25] Und an anderer Stelle: »Jede Schöpfung ist Metamorphose, Negation eines alten Zustandes, und je schärfer ein neues Lebensprinzip gefaßt wird, desto gründlicher ist die Negation des alten. Wenn wirklich Neues geschaffen werden soll, so muß das Alte erst radikal zerstört werden. Wir stehen aber eben am Anfange einer neuen sozialen Schöpfung, darum ist jetzt das Negieren an der Tagesordnung und von Rechts wegen. Wir stehen mitten in der Revolution, in der Metamorphose, in der Schöpfung.« [26]

Wie erwähnt, ist für Hess England das einzige Land in Europa, in dem eine Revolution des Proletariats möglich ist. Das heißt jedoch nicht, daß sie sich nur auf England begrenzt. Soziale Revolutionen tragen einen internationalen Charakter, »denn die gesellschaftlichen Verhältnisse der ganzen zivilisierten Welt sind viel zu eng ineinander verschlungen, als daß die Umwälzung derselben in einem Lande, und noch dazu in einem Lande... wie England, dessen Handel und Industrie die Welt umfaßt – nicht auch eine Umwälzung derselben in allen übrigen Ländern zur Folge hätte« [27].

Revolutionen sind nur als Ergebnis ökonomischer Krisen möglich, die ein ganzes Land zu »ruinieren drohen« und darin bestehen, daß die Produktion so sehr wächst, daß mehr erzeugt wird, als unter den aktuellen ökonomischen Verhältnissen konsumiert werden kann; für die Arbeiter gilt dann das Gesetz der Minimalisierung der Löhne und der Proletarisierung der breiten Massen. »Haben einmal die gesellschaftlichen Verhältnisse diese Revolutionshöhe erreicht, dann kann auch nichts mehr eine Revolution des Proletariats aufhalten. Alle Maßregeln zur Fortentwicklung der Privat-Industrie sind alsdann erschöpft und die massenweise vorhandenen Produktionsinstrumente sind von ebenso massenhaft zusammengedrängten Proletariern umgeben, welche gemeinsam feiern und hinsterben mitten in diesem Reichtum von Produktionskräften.« [28]

Objektive Bedingung für die Unvermeidlichkeit des revolutionären Konflikts und damit der sozialen Revolution ist ein relativ hohes techni-

sches Niveau und eine relativ weit entwickelte Großindustrie: »Damit aber die freie Konkurrenz diesen hohen Gipfel der Vollkommenheit erreiche ... muß eine Reihe von ökonomischen Tatsachen vorhergehen, müssen Maschinen erfunden, müssen die Produktionsinstrumente vervollkommnet und vermehrt, muß die Arbeit immer mehr geteilt, muß zu Zeiten mehr produziert, als konsumiert werden, müssen in Folge der Überproduktion Handelskrisen entstehen.«[29]

Die objektive Bedingung schafft auch die subjektive: die revolutionäre Klasse des Proletariats, die sich gegen die herrschende Klasse der Bourgeoisie vereinigt, um das kapitalistische System aus der Welt zu schaffen. »Die große Industrie ist es ... welche in letzter Instanz alle Mittel bietet zur Umwälzung der bisherigen ... gesellschaftlichen Organisation. Sie ist es, welche die revolutionäre Klasse schafft, und gegen die herrschende Bourgeois-Klasse vereinigt. Sie ist es, welche das Proletariat in subjektiver Hinsicht befähigt, sein Joch abzuschütteln, indem sie ihm das Bewußtsein seiner Stellung gibt.«[30]

Da die Revolution in England nach Hess' Überzeugung eine Umwälzung der politischen und gesellschaftlichen Ordnungen auch in anderen Ländern zur Folge haben wird, wird es trotz der Misere in Deutschland auch hier zu einer Revolution kommen – nicht gleich zu einer proletarischen, dazu sind die Verhältnisse noch nicht reif, aber doch zu einer bürgerlich-demokratischen. In seinen Ausführungen dazu konstatiert er, daß die deutschen Arbeiter und Kommunisten jederzeit zur Beteiligung an einer bürgerlichen Revolution bereit sind[31]. Die deutsche Bourgeoisie ist in Hess' Augen jedoch zu feige (er unterstellt hier eine Analogie zwischen der französischen Bourgeoisie nach 1830 und der deutschen seiner Zeit) und hat zu viel Angst vor jeder revolutionären Massenbewegung und den Folgen des Umsturzes, um sich mit dem Proletariat im offenen Kampf gegen ihre Unterdrücker – Monarchen, Adel und Grundbesitzer – zu vereinigen. Deshalb sieht Hess in der Bourgeoisie, im schroffen Widerspruch zu seiner Einschätzung aus dem Jahr 1843, keinen fortschrittlichen Faktor mehr und setzt seine Hoffnungen auf das Proletariat als Vollstrecker des Urteils der Geschichte[32].

Hess ist überzeugt, daß die von den bürgerlichen Demokraten geplante Demokratisierung ohne proletarische Revolution gar nicht realisierbar ist[33]; »mit schlagenden Gründen«, das heißt durch die Revolution, soll den Kapitalisten deshalb bewiesen werden, »daß sie sich den revolutionären Maßregeln zu unterwerfen haben, welche eine von den Arbeitern eingesetzte Zentralverwaltung ergreifen« wird[34]. Die Revolution wird in ihrem ersten Stadium insofern demokratischen Charakter tragen, als zunächst diejenigen Maßnahmen realisiert werden, die von den Demokraten selbst

schon vorgeschlagen wurden[35]. Dazu gehören Progressivbesteuerung der Kapitalisten, Aufhebung des Erbrechts, Einziehung aller durch die Revolution herrenlos gewordenen Güter zugunsten des Volkes, Gründung einer gemeinschaftlichen Industrie, Errichtung nationaler Erziehungsinstitute, Unterstützung aller Kranken und Arbeitsunfähigen[36].

In der zweiten Phase der Revolution treten die Übergangslösungen der demokratischen Revolution in den Hintergrund, während die neue gesellschaftliche Organisation zum Vorschein kommt. Das Privateigentum wird durch die vom Volk eingesetzte Regierung aufgehoben und eine gemeinschaftliche Nationalindustrie gegründet. Die öffentlichen Mittel werden dazu verwendet, alle Fähigkeiten der Jugend in unentgeltlichen Erziehungsinstituten auszubilden, damit die neue Generation imstande sei, ihre Anlagen und Talente in der gemeinschaftlichen Industrie zu betätigen[37]. »Selbstregierung, Selbstherrschaft und Selbstverwaltung des Volkes« und »gemeinschaftliche Wirtschaft« ergänzen sich gegenseitig und bilden eine dauerhafte Grundlage für den Sozialismus.

Die proletarische Revolution, die nur ein Moment der kommunistischen Bewegung darstellt, ist ihrem Wesen nach für Hess keine ideelle Konstruktion und nicht die Verwirklichung abstrakter Ideen, wie dies Ideologen der Bourgeoisie behaupten. Der Kommunismus ist der wirkliche Abschluß einer langen sozialen und ökonomischen Entwicklung. Hingegen sind die »ewigen Wahrheiten« der Bourgeoisie, die er zerstört, nur ideologische, das heißt relative, zeitlich bedingte Ausdrucksformen einer Gesellschaftsordnung, die auf Privateigentum und Ausbeutung fußt. Der Ideologe übernimmt die herrschenden Ideen, ohne ihren Zusammenhang untereinander und mit den Zuständen, aus denen sie hervorgegangen sind, zu enthüllen; er glaubt an die Ewigkeit und Selbständigkeit der Ideen: »Die Wahrheit ist in der Einbildung der Ideologen etwas, was sich nicht auf bestimmte materielle Verhältnisse, sondern nur auf sich selbst bezieht.«[38]

Hess sieht nicht nur den Zusammenhang der Revolution mit der Ideologie. Er analysiert die Revolutionsproblematik auch vom Standpunkt der Soziologie und der philosophischen Anthropologie aus. Das kann nicht verwundern, bildet die Revolution doch nicht nur ein Fragment oder einen Aspekt in Hess' Denken, vielmehr zieht sie sich als Thema durch alle seine Werke. Bei der Erörterung des Wesens der Revolution operiert Hess mit zwei Arten von Argumenten: 1. die Revolution ist eine Umwälzung der gesellschaftlichen Struktur, bei der die Macht von einer auf eine andere Gesellschaftsklasse übergeht[39]; 2. die Machtübernahme allein genügt nicht, um eine wirklich humane Gesellschaft zu gründen und zu entwikkeln, wenn die soziale Ordnung nicht gleichzeitig durch eine andere ersetzt wird. So ist die Revolution eine radikale Veränderung der Gesellschaftsord-

nung in ihrer Gesamtheit[40], in erster Linie auch des Menschen als Individuums[41]. Anders formuliert: Die radikale Umwälzung der Gesellschaft ist untrennbar von der Veränderung des Menschen. Die Formierung der neuen gesellschaftlichen Struktur und die Erschaffung eines Menschen, dessen Merkmal die humanistische Einstellung zu den Mitmenschen und der Natur ist, bilden zwei organisch miteinander verbundene Seiten desselben Prozesses. In der sozialistischen Gesellschaft, in der die Entfremdung und Selbstentfremdung aufhört, werden die Beziehungen zwischen den Menschen wahrhaft menschliche, und erst dann kann man von einer erfolgreichen Revolution sprechen.

Hess protestiert gegen die »ideologische« Auffassung der Geschichte im allgemeinen und der Revolution im besonderen, bei der die Bewußtseinsvorstellungen der Menschen gegenüber ihren realen gesellschaftlichen Lebensverhältnissen verselbständigt oder in ein Mittel zur Erklärung der geschichtlichen Prozesse verwandelt werden[42]. Demgemäß distanziert er sich von der Vorstellung, daß man durch »bloße Propaganda oder durch geheime Konspiration« eine Revolution hervorrufen könne[43]. Wie erwähnt, postuliert er die Notwendigkeit, daß zunächst die ökonomischen und sozialen Voraussetzungen für eine Revolution entstehen müssen[44]. Deshalb entbehrt Mönkes Feststellung der Grundlage: »Die Gewißheit der sozialistischen Gesellschaft leitet Hess nicht aus dem Fortgang der materiellen Produktion ab, sondern basiert sie auf der unhistorischen Wesensbestimmung des Menschen.«[45] Gegen eine solche Interpretation hat Hess selbst schon eingewandt: »Wir sind zum Beispiel nicht der Ansicht, daß der Kommunismus zu jeglicher Zeit, wenn man nur den Willen gehabt, etwa zur Zeit Christi, hätte ›eingeführt werden‹ können; ... denn zum Kommunismus gehört ... mehr als die Idee allgemeiner Menschenliebe, mehr als bloßer ›guter Wille‹. Es gehört dazu, daß die Natur überhaupt und die menschliche insbesondere erkannt sei, daß man sich keine Illusionen mehr über ›gute‹ und ›böse‹ Triebe mache; es gehört dazu, daß die Wissenschaft der menschlichen Arbeit zu Hilfe komme, daß die Kräfte der Natur im weitesten Umfange benutzt, daß hierdurch Produktion und Konsumtion in gleichem Maße gesteigert werden können, so daß man im Stande ist, Überfluß für Alle zu schaffen.«[46]

5. Freiheit und Harmonie: Hess' Idee des Kommunismus

Die eschatologische Heilserwartung, die das zentrale, obwohl oft verborgene Motiv in Hess' Konzeption der gesellschaftlichen Umgestaltung bildet, steht in enger Verbindung mit seiner Idee des Kommunismus. »Die heilige Geschichte der Menschheit« ist das erste sozialistische Werk in Deutschland, das von einem Mann verfaßt wurde, der nicht nur als Schriftsteller (wie der Trierer Ludwig Gall, der bedeutende Anregungen von Fourier empfangen hat[1]), sondern auch politisch aktiv war[2]. Karl Biedermann hat über Hess bereits 1846 in seiner Analyse des Sozialismus in Deutschland gesagt, er sei der erste gewesen, der »die Konsequenzen der deutschen Philosophie nach der Seite des Sozialismus hin mit Bewußtsein und Entschiedenheit« gezogen habe[3]. Seine Schriften gehören also in die erste Phase der sozialistischen Literatur in Deutschland. In einem Entwurf zu einer Rede auf dem Basler Kongreß der Ersten Internationale (1869) schreibt Hess: »Ich war vielleicht einer der ersten, die in Deutschland für kommunistische Ideen geschwärmt haben; schon im Jahre 1836 trat ich in einer Schrift ... für die Abschaffung des Erbrechts auf.«[4]

Hess benützt die Begriffe Sozialismus und Kommunismus gleichbedeutend. Das entspricht durchaus dem damaligen Gebrauch der Termini, die keinen festumrissenen, aus der Analyse der verschiedenen Theorien und Systeme gewonnenen Konzeptionen zuzuordnen sind[5]. In seiner Bespre-

chung des Buches von Lorenz von Stein über den Sozialismus und Kommunismus in Frankreich gebraucht Hess das Wort »Sozialismus« zwar eher für eine Theorie oder Wissenschaft von der Gesellschaft, die sich im Grunde nur auf die Organisation der Arbeit bezieht, während »Kommunismus« überwiegend praktische Bestrebungen bezeichnet, das ganze gesellschaftliche Leben umfaßt und eine Radikalreform, die Aufhebung des Privateigentums und jeder Herrschaft, meint. Dabei richtet sich die Verteilung der Güter nach den Bedürfnissen (im Sozialismus: nach den Fähigkeiten) des einzelnen[6]. Trotzdem hebt Hess hervor, »daß das Grundprinzip beider identisch sei«[7].

Diese Identität findet er im demokratischen Geist, der sich bereits vor der Revolution in Frankreich entwickelt habe, mit ihr ins Leben getreten sei und sich nach der Verwirklichung ihrer Prinzipien »noch entschiedener ausbildete«: in der schicksalhaften Verklammerung von Sozialismus und Kommunismus mit dem Emanzipationskampf des Proletariats und im Prinzip der Gleichheit als dem spezifischen Element Frankreichs, das aber ohne Freiheit und Einheit (Solidarität) nicht bestehen könne. »Die Liberté, Egalité und Unité bilden überall in der Revolutionsgeschichte die heilige Trias, welche die Herzen entflammte in dem Kampfe gegen Unterdrükkung, Ungerechtigkeit und Lüge aller Art.«[8]

Der Sozialismus bzw. Kommunismus beruft sich aber nicht nur auf den französischen revolutionären Geist. Ausgehend von der von Heine postulierten Parallele zwischen den verschiedenen Phasen der französischen Revolution und der deutschen Philosophie[9], konzipiert Hess eine Analogie in der Entwicklung von Philosophie einerseits und Sozialismus / Kommunismus andererseits. Was Heines Parallele angeht, so hat für Hess die Entwicklung des deutschen Geistes von Fichte bis Hegel mit der Praxis der französischen Revolution »so wenig Gemeinschaftliches im Prinzip, daß in der Tat die Phantasie eines Dichters dazu gehört, um hier Analogien herauszufinden«. Dagegen erscheint ihm die Analogie zwischen deutscher Philosophie (Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach) und französischem Kommunismus (Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Proudhon) viel überzeugender. Er nennt sie »philosophisch nachweisbar«. So konstatiert er zum Beispiel eine große Ähnlichkeit von deutscher Philosophie, die bis Hegel nur »eine esoterische Wissenschaft war und erst jetzt als spekulativer Atheismus ihre Wirklichkeit auf's Leben auszuüben beginnt«[10], und französischer Sozialphilosophie, die auch erst in der Gegenwart nach Saint-Simon und Fourier beginne, sich von der Schule zu befreien und ins Volk einzudringen[11]. Fourier und Hegel haben den französischen und den deutschen Geist auf die Höhe des Absoluten gehoben, so daß die Freiheit der Persönlichkeit und die völlige Gleichheit aller Personen in der Gesellschaft als sich gegenseitig ergän-

zende Momente eines und desselben Prinzips, des Prinzips der Einheit allen Lebens, erscheinen[12].

Hess sieht in der Religionskritik der deutschen Philosophie (Hegel, D. F. Strauß, B. Bauer, Feuerbach) und in der Politikkritik (bzw. der Ablehnung jeder politischen Herrschaft) der französischen Sozialphilosophie die gemeinsame Tendenz der Gegenwart: die Negation der Begriffe Staat und Religion[13]. Religion und Politik stehen und fallen für ihn miteinander, »denn die innere Unfreiheit der Geister, die himmlische Politik, stützt die äußere, und diese wiederum jene«[14]. Hess beantwortet die Frage, warum sich die Politik mit der Religion verbünde und warum sie reaktionär sei, in folgender Weise: Jede Politik, auch die demokratische, geschweige denn die absolutistische, muß ihrer Selbsterhaltung wegen den Antagonismus von Herrschaft und Knechtschaft aufrechterhalten; »sie hat ein Interesse an den Gegensätzen, denn ihnen verdankt sie ihr Dasein – so wie mit der himmlischen Politik, mit der Religion, nicht mit dieser oder jener, sondern mit der Religion überhaupt, die Geistesknechtschaft notwendig verknüpft ist; denn auch sie kann den Menschen nicht zur Freiheit (des Geistes) kommen lassen, ohne sich selbst zu negieren, auch sie hat ein Interesse daran, daß das Göttliche, die Sittlichkeit, dem Menschen ein Jenseitiges, ein Äußerliches bleibe, daß er im Streben nach diesem Ziele verharre, da mit der Erreichung desselben ihr eigenes Dasein aufhört«[15].

Man sollte aus diesem Zitat nicht voreilig den Schluß ziehen, daß alle politischen Ordnungen für Hess gleichwertig sind. Im Gegenteil: Der demokratische Staat, wie er in den Vereinigten Staaten Nordamerikas seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in Europa seit der Französischen Revolution besteht, stellt für ihn einen großen Fortschritt dar gegenüber den feudalistischen, theokratischen und despotischen Regierungsformen, das heißt den noch von Abstammung, Privilegien, Nationalität, Religion etc. geprägten Staaten: »Wenn ich die Wahl hätte zwischen Nordamerika und Rußland oder zwischen der französischen und österreichischen Politik, so würde ich die erstere ... gewiß ... vorziehen.«[16]

Trotzdem ist Hess der Meinung, daß die Regierungsform prinzipiell keine entscheidende Rolle spielt, weil die bisherige Geschichte, unabhängig von der jeweiligen politischen Ordnung, gekennzeichnet ist durch den blinden Kampf zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft und durch das Prinzip des persönlichen Eigentums und damit der Ausbeutung und sozialen Diskriminierung. Auch in der demokratischen Republik ist es die Pflicht des Staates, die abstrakte persönliche Freiheit und das persönliche Eigentum zu garantieren. Weil sich aber die abstrakte Allgemeinheit der Personen über die Personen selbst und ihnen entgegenstellt, ent-

steht der Widerspruch, daß das Volk, das sich selbst beherrschen soll, in Regierende und Regierte auseinanderfällt. Der moderne Staat kann deshalb keine organische Einheit konstituieren [17]. Das Prinzip der Volkssouveränität ist angesichts der Konzentration der Produktionsmittel und der politischen Macht in wenigen Händen nicht mehr als eine Phrase.

Dementsprechend betont Hess, daß der bürgerlich-demokratische Staat den praktischen Egoismus sanktioniert hat, »indem man die Menschen als einzelne Individuen, indem man die abstrakten, nackten Personen für die wahren Menschen erklärte, indem man die Menschenrechte, die Rechte der unabhängigen Menschen proklamierte, also die Unabhängigkeit der Menschen voneinander, die Trennung und Vereinzelung, für das Wesen des Lebens und der Freiheit erklärte und die isolierten Personen zu freien, wahren, natürlichen Menschen stempelte« [18].

Hess stellt bereits 1842 fest, daß »keine Regierungsform« den sozialen Konflikt zwischen der herrschenden Klasse und dem arbeitenden Volk »heilen« kann. Alle politischen Reformen, sogar die radikalsten, sind nichts anderes als »Palliativmittel« [19]. An der sozialen Frage, »an dieser Klippe«, sind alle »freien Staatsverfassungen«, auch die der französischen Republik, gescheitert. Wenn in Nordamerika die Union noch freie Institutionen aufrechterhält, so hat sie es der Natur, nämlich dem Überfluß an Boden und damit dem freien Spielraum für die gesellschaftlichen Kräfte zu verdanken, der »den Gegensatz von Pauperismus und Geldaristokratie nicht aufkommen« läßt. Aber auch in dieser Beziehung hegt Hess keine Illusionen: In absehbarer Zeit wird aller Boden in Besitz genommen sein, und dann wird eine neue Situation entstehen, in der das arbeitende Volk den besitzenden Klassen entgegensteht und seine Rechte fordert [20].

Wie oben angedeutet, faßt der bestehende Staat, weil er den Menschen als allgemeines und abstraktes Wesen begreift, nur einen Teil des Menschen in sich, während dieser als Privatperson sein Leben in der bürgerlichen Gesellschaft auf ökonomischer und sozialer Grundlage führt. Deshalb befinden sich citoyen und bourgeois in permanentem Kampf gegeneinander. Dieser Konflikt kann keine politische Lösung, etwa durch die Gründung einer anderen Staatsordnung, finden, weil sich der politische Staat und die bürgerliche Gesellschaft, Allgemeines und Besonderes, als zwei getrennte Bereiche gegenüberstehen [21]. »Sind die Staatsbürger die wirklichen Menschen?« fragt Hess. »Nein, es sind nur die Geister der wirklichen Menschen. Die Leiber dieser Geister sind in der – bürgerlichen Gesellschaft. Der leiblose Idealismus des christlichen Himmels ist vom Himmel auf die Erde gekommen, Staat geworden. Aber neben ihm existiert auch noch der geistlose Materialismus der christlichen Welt; er existiert in der bürgerlichen Gesellschaft. – Der moderne Staat hat den Gegensatz zwischen den

Einzelnen und der Gattung wieder nur verschärft, ja, er hat ihn erst zu seiner Vollendung gebracht.«[22]

Hess' Hauptziel ist die Emanzipation des Menschen, aber diese kann nicht gelingen, solange der Staat damit beschäftigt ist, »das Eigentum, die Religion, die Nationalität, die Regierung, den ganzen Inhalt des Staates, ohne welchen er eben überflüssig wäre«, das heißt die bestehenden Vorrechte und Differenzen, zu schützen[23].

Ganz scharf formuliert Hess seinen Standpunkt bezüglich der Scheidung von Privatmensch und Gemeinwesen, von privatem und öffentlichem Leben in seinem Aufsatz über das Geldwesen. Die Französische Revolution hat die politischen Rechte erweitert, indem sie dem dritten Stand ermöglichte, sich am politischen Leben zu beteiligen. Gleichzeitig hat sie aber den Bereich menschlicher Aktivität, der öffentlichen Charakter trägt, nämlich die wirtschaftliche Tätigkeit, der privaten Initiative des einzelnen überlassen. »Mit der Aufhebung der faktischen Sklaverei wurde nicht der Raubmord, sondern der unmittelbare Raubmord aufgehoben ... Der prinzipiell durchgeführte Egoismus der modernen Krämerwelt hebt diesseits wie jenseits, theoretisch und praktisch, allen unmittelbaren Verkehr, alles unmittelbare Leben auf und gestattet dasselbe nur noch als Mittel der Privatexistenz. – Wo aber aller menschliche Verkehr, jede menschliche Tätigkeit unmittelbar aufgehoben ist und nur noch als Mittel zur egoistischen Existenz ausgeübt werden kann; wo von der natürlichsten Liebe ... bis hinauf zum Gedankenaustausch ... nichts ohne Geld ausführbar ist; ... da ist das bloße Faktum der wirklichen Sklaverei zum Prinzip erhoben und konsequent durchgeführt.«[24]

Diese Spaltung des als Einheit aufgefaßten Ganzen in das Individuelle und das Allgemeine, in bürgerliche Gesellschaft (als Inbegriff der isolierten »Monaden«, denen es unmöglich war, »miteinander in Verkehr zu treten«) und Staat (als pseudo-harmonische Kooperation der Individuen), soll aufgehoben werden, zumal die im Staat verkörperte Allgemeinheit für Hess keine echte Allgemeinheit ist: Diese ist allein in den empirischen und tätigen Individuen verankert. »Das Wesen der Religion und Politik besteht ... darin, daß sie das wirkliche Leben, das Leben der wirklichen Individuen, ... von dem ›Allgemeinen‹, welches nirgend wirklich [ist], außer im Individuum selber, absorbieren lassen.«[25]

Unter Proudhons Einfluß nennt Hess das anzustrebende Ziel, die Aufhebung des Staates, Anarchie. Er wirft den französischen und deutschen Philosophen vor, zwar den alten, absolutistischen Staat negiert zu haben, nicht aber den Begriff des Staates überhaupt. »Man suchte das Übel des Staates ... nicht im Wesen ... dieser Institute, sondern in der zufälligen Form derselben, oder in der Bosheit oder Dummheit der Staatsgewalten ...

und als man nun den ›Rechtsstaat‹ ... gründen wollte, erschrak man nicht wenig, hinter der ganzen scharfen und scharfsinnigen Verstandeskritik keinen einzigen positiven, organischen Gedanken zu erblicken.«[26]

Hess' Beschäftigung mit dem Problem des Staates führte ihn notwendigerweise zu einer Auseinandersetzung mit Hegels Staatsbegriff, war dessen Philosophie im deutschen Vormärz doch die populärste. Sein Werk ist ja erst seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in den Hintergrund getreten, bevor es im 20. Jahrhundert, nach der Veröffentlichung seiner Jugendschriften und der Frühschriften von Marx, die weitgehend unter Hegels Einfluß standen, wieder an Bedeutung gewann.

Hess kritisiert die Junghegelianer vehement, die zwar auf das Konzept des absoluten Geistes und auf die Hegelsche Justemilieu-Politik verzichten, dem Individuum aber immer noch das »Allgemeine« als Staat entgegenstellen[27]. Er meint spöttisch, die Junghegelianer steckten noch immer im theologischen Bewußtsein, da die von ihnen verfochtene Idee des Staates, einen heteronomen, das heißt theologischen Charakter trage und infolgedessen ein Hindernis auf dem Weg zur Selbstbestimmung des Menschen bilde. An anderer Stelle greift Hess unmittelbar Hegels Staatskonzeption an: »Hegel hat den Staat als die wirkliche Vernunft aufgefaßt haben wollen. Als solcher umfaßt er nicht nur die Rechtssphäre, sondern das ganze Leben des Menschen. In dieser Auffassung fällt der Begriff ›Staat‹ mit jenem der absoluten menschlichen Gesellschaft zusammen. Die absolute menschliche Gesellschaft aber kann nicht an irgend einem bestimmten Orte oder in irgend einer bestimmten Zeit fixiert gedacht werden; das Leben der menschlichen Gesellschaft ist das Leben der Weltgeschichte. In der Weltgeschichte aber ist der Staat aufgehoben.«[28]

Damit versucht Hess, den Hegelschen Begriff des Staates aufzulösen und an seine Stelle die Weltgeschichte der Menschheit zu setzen, die sich vom politischen Staat emanzipiert hat. Nun bildet die Weltgeschichte in Hegels Philosophie des Rechts zwar auch das höchste Stadium in der Entwicklung des objektiven Geistes, die Idee der Auflösung des Staates hat er aber überhaupt nicht zur Sprache gebracht. Nicht zufällig, ist doch der Staat »die Wirklichkeit der sittlichen Idee«[29], »das an und für sich Vernünftige«[30], »die Wirklichkeit der konkreten Freiheit«[31], »der Gang Gottes in der Welt«[32].

Es bleibt hinzuzufügen, daß Hess den Staat nicht immer negiert hat. Bis Ende 1842 glaubt er, daß der Staat, nicht der in Preußen bestehende, sondern der »wahre«, das heißt rationale, auf dem »freien Bewußtsein« beruhende Staat[33] – der, wie Stuke feststellt, mit dem Volkswillen identisch ist[34] –, für das Volk sorgen, gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigen und Schirmherr der Gemeinschaft und der Geistesfreiheit sein kann.

In der »Triarchie« liegt eine konkrete Analyse des Staates zwar nicht vor, doch wird die Notwendigkeit der Existenz eines Staatsorganismus unter Verweis auf normative Werturteile dargelegt. So behauptet Hess zum Beispiel: »Ein Menschenverein ohne höchste Gewalt, welche die verschiedenen Interessen zu vereinigen hat, muß sich notwendig in sich selbst aufreiben ...« Dabei beruft er sich auf Spinoza, der längst nachgewiesen habe, »wie es zunächst erste Bedingung jedes geselligen Vereines sei, alle Macht und alles Recht einer höchsten Gewalt zu übertragen«[35]. Hess glaubt zu dieser Zeit – und steht damit in Deutschland nicht allein –, daß der Staat und die Freiheit des Individuums nicht miteinander kollidieren: »Die höchste Freiheit ist vielmehr nur in der höchsten Ordnung denkbar, so wie umgekehrt die höchste Ordnung nur bei der höchsten Freiheit bestehen kann.«[36]

In seinem Aufsatz »Deutschland und Frankreich in bezug auf die Zentralisationsfrage« (Mai 1842), in dem er sich mit Problemen der Freiheit und des Gesetzes, der Autonomie und der Zentralisation befaßt, meint Hess, damals noch im Banne der Hegelschen Philosophie des Rechts stehend, das Gesetz sei der Schutz gegen die antisozialen, egoistischen Tendenzen des Individuums[37], während er die Freiheit im Fichteschen Sinne als »das Leben selbst« auffaßt. »Diese beiden Pole des Staatslebens müssen scharf gesondert werden, wenn nicht die Freiheit in egoistische Willkür, das Gesetz in nivellierenden Despotismus übergehen soll. Nur durch diese Trennung ist Harmonie im Staatsleben möglich.« Auch in der Zentralisationsfrage strebt er einen Kompromiß an, und zwar zwischen der Zentralmacht, die in Frankreich durch die Revolution von 1789 sehr gestärkt worden ist, und der Autonomie von möglichst kleinen Kreisen, deren Bevorzugung er für ein Merkmal der Deutschen hält. Er ist der Auffassung, daß sich die politische Entwicklung der Franzosen und die der Deutschen gegenseitig ergänzen, daß sie sich jedoch aufheben, sobald sie in das je andere Gebiet übergreifen[38].

Hess erkennt in der Wechselwirkung der deutschen und der französischen Freiheit die »wesentliche Tendenz der Gegenwart«[39] und konkretisiert im Lauf der Zeit den Begriff der Freiheit in seiner deutschen Version als Geistesfreiheit und in der französischen als »soziale Freiheit«[40]. Er postuliert die Vereinigung beider: »Es ist wie man sieht, hohe Zeit, daß die isolierten Bestrebungen sich zusammenfassen.«[41]

Dieser Vereinigung widmet Hess viel Aufmerksamkeit und versucht dabei, den Kommunismus bzw. Sozialismus in philosophischen und sozialen Kategorien zu beschreiben. Im historischen Überblick, der den Abschnitt über die deutsche Philosophie im Artikel »Über die sozialistische Bewegung in Deutschland« (1845) einleitet, schreibt er, der Sozialismus sei in

Deutschland von zwei Seiten angeregt worden: von den deutschen Handwerkern, die im Ausland – in Frankreich und in der Schweiz – Vereinigungen gebildet hätten, um die seit der Französischen Revolution entwickelten Ideen in ihrem Heimatland zu verbreiten; und von der deutschen Philosophie, die zu ihrem Wesen, dem Humanismus, durchdringe. Der Sozialismus in Deutschland sei damit den Klassenkämpfen in Frankreich und ihrer Legitimation in der deutschen Philosophie zu verdanken. Mit den Worten von Hess: Er ist durch die »praktische Not des Proletariats von Außen herein gekommen, und durch die theoretische Notwendigkeit der Wissenschaft von Innen heraus entstanden«[42].

Vom sozial-ökonomischen Gesichtspunkt her entsteht der Sozialismus, wie gesagt, aus der Konstituierung des Proletariats als gesellschaftlicher Klasse, deren objektive Lage im krassen Gegensatz zu den Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft steht[43]. Deshalb ist das Proletariat die einzige revolutionäre Klasse, die es »zu einem ernstlichen Bruche mit dem Bestehenden bringt«[44], die die »alte Gesellschaft untergräbt und stürzt«[45]. Die Arbeiter und Bauern werden von Hess als die Verkörperung von Menschlichkeit und Humanismus gefeiert: »Ein ›ungebildeter Bauer‹, ein ›gemeiner‹ Arbeiter denkt menschlicher, als so ein ›Gebildeter‹, der den Menschen nur durch die Brille seines bewußten und konsequenten Egoismus ansieht.«[46]

Hess stellt sich auch praktisch auf die Seite des Proletariats und wird Herausgeber des »Gesellschaftsspiegels«, der mit dem Untertitel »Organ zur Vertretung der besitzlosen Klassen« insgesamt zwölfmal – von Mai 1845 bis Juni 1846 – erscheint und die erste Zeitschrift in Deutschland ist, die »ausschließlich die Interessen des Proletariats« vertritt[47]. Die vehemente Kritik der sozialen Verhältnisse in den industriellen Ländern Europas, in England, Belgien, Frankreich und vor allem in Deutschland, die Enthüllung der materiellen und geistigen Not des Proletariats und die sozialistische Propaganda des »Gesellschaftsspiegels« finden in ganz Deutschland und in Kreisen der deutschen politischen Emigranten im Ausland Resonanz[48]. Im Vorwort des »Gesellschaftsspiegels« erklärt Hess, die Zeitschrift setze sich zur Aufgabe, die soziale Lage aller Klassen zu untersuchen, um so den sich bildenden, um Abhilfe der gesellschaftlichen Übel bemühten Vereinen an die Hand zu gehen. Die Situation der arbeitenden Klassen solle im besonderen Maß berücksichtigt werden, da sie am schlimmsten unter den Mißständen der bürgerlichen Welt zu leiden hätten. Die Redaktion wolle die Vertretung dieses schutzlosen Teils der Bevölkerung gegen die Macht und Willkür des kapitalistischen Systems übernehmen, »welches die Grundfesten der Gesellschaft untergräbt, und die ganze Gesellschaft durch einen brutalen Eigennutz demoralisiert«[49].

Doch zurück zu den beiden anderen Bedingungen für die Entstehung und Entwicklung des Sozialismus: den Einflüssen aus Frankreich und der Vorarbeit der deutschen Philosophie. Was den französischen Sozialismus betrifft, möchte ich hier einige Gedanken andeuten, die ich an anderer Stelle ausführlich entwickelt habe[50]. Nach Hess hat die Arbeiterbewegung den sozialistischen Ideen der Franzosen viel zu verdanken; sie soll dieses Erbe lebendig halten, weil den Lehren Babeufs, Saint-Simons, Fouriers, Proudhons eine große Wahrheit innewohne und ein dringendes Bedürfnis der menschlichen Gesellschaft zugrundeliege. Die Bedeutung des französischen Sozialismus für Hess' intellektuelle Entwicklung läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die französischen Sozialisten, zuerst Babeuf, in Hess' Zeiten Proudhon, »legten das Feuer des modernen Geistes an das Gebäude der alten Gesellschaft«[51]. Diese Kritik hat keine andere objektive Voraussetzung als die Revolution und keine andere subjektive als die menschliche Vernunft[52]. Der französische Sozialismus / Kommunismus hat die Beweise geliefert, daß das kapitalistische System nicht imstande ist, die wesentlichen und lebenswichtigen Probleme des Menschen und der Gesellschaft im allgemeinen zu lösen. Freie Konkurrenz, Ausbeutung, Verarmung, Vermehrung des notleidenden Proletariats und Egoismus stehen im krassen Widerspruch zu den Prinzipien einer rationalen und gerechten Organisation der Gesellschaft.

2. Die französischen Rationalisten und Revolutionäre des 18. Jahrhunderts kritisierten zwar den feudalen und despotischen Staat, den Ständestaat, an Hand der geschichtlichen Erfahrungen der Bourgeoisie, sahen aber im Staat als solchen noch nicht ein Produkt der Spaltung der Gesellschaft in antagonistische Interessen. Es ist die Leistung der französischen Sozialisten, besonders das Verdienst Proudhons, jede politische Herrschaft negiert zu haben[53].

3. Die Reaktion in Deutschland, in erster Linie Lorenz von Stein, hat die Ansicht verbreitet, daß der Sozialismus aus der Not des Magens entstehe. Diese Auffassung kann sich – immer nach Hess – nicht auf den französischen Sozialismus stützen, der aus der Herzensnot, aus dem Mitgefühl mit dem Leiden der Unbemittelten, entstanden ist. Im Prinzip ist der Sozialismus eine universale humanistische Bewegung, an der sich alle beteiligen, denen die Sache der Freiheit, Selbstbestimmung, Gerechtigkeit am Herzen liegt. Aber in der Praxis »sind es jetzt in Frankreich nur die Proletarier, die an der Bewegung unserer Zeit Teil nehmen, aber nicht weil der Egoismus [das heißt der Klassenegoismus des Proletariats, wie von Stein glaubte, Z. R.], sondern weil die Menschlichkeit bei ihnen jetzt vorherrschender ist, als bei der durch den Schacher entmenschten, korrumpierten Krämerwelt«[54].

4. Dieser Gedanke ist mit der für Hess sehr wichtigen Entstehung einer

neuen Ethik verbunden. Hess' sozialistische Theorie hat wesentlich normativen Charakter. Die Kategorie des Sollens ist für sie entscheidend. Von daher schätzt Hess Spinozas Ethik als Basis der freien Tat. Weil Spinoza aber kein Kommunist war, haben erst die französischen Sozialisten bzw. Kommunisten die Grundlage zur Fortentwicklung der neuen Ethik, deren Mittelpunkt die soziale Tätigkeit bildet, geschaffen und damit den Kampf für die Etablierung einer neuen, auf Gerechtigkeit und Freiheit fußenden Gesellschaft ermöglicht[55].

5. Hess, mit den verschiedenen Theorien der Gleichheit aus dem Umfeld des französischen Sozialismus vertraut, glaubt, daß sich die modernen Soziallehren wieder dem Babeufschen Kommunismus nähern, der die Egalité in den Vordergrund gestellt hat. Sie sind diesem aber weit überlegen, weil sie nicht mehr davon ausgehen, daß die Gleichheit die Freiheit aufhebt, sondern die Möglichkeit eines modus vivendi enthalten, bei dem die beiden Ziele zusammengebracht werden[56].

In verschiedenen anderen Punkten distanziert sich Hess unmißverständlich von den französischen Sozialisten, die seiner Meinung nach auch viele Fehler begangen haben. So übt er scharfe Kritik an Babeuf, der den Begriff der Gleichheit mit der Sansculottengleichheit identifiziert und »eine Gleichheit der Armut« postuliert habe. Rousseaus Naturzustand sei der Ausgangspunkt für diesen phantastischen Kommunismus gewesen, der die Errungenschaften von Industrie und Technik heruntergespielt habe und Luxus, Künste und Wissenschaft abschaffen wollte. »Es war der abstrakteste Kommunismus, die Gleichheit sollte auf negativem Wege ... erzielt werden. Es war ein mönchischer, ein christlicher Kommunismus, aber ohne Jenseits, ohne Hoffnung auf eine bessere Zukunft.«[57] Da Babeuf jede Wissenschaft negierte, mußte er sogleich zur Praxis schreiten – nur hatte er hier nichts außer primitiven Schlagworten zu bieten. Deshalb konnte er – immer nach Hess – keine wirkliche und attraktive Bewegung begründen, »weshalb er denn auch den Kürzeren zog«[58].

Saint-Simon wird kritisiert, weil er das Wesen des Kommunismus nicht begriffen habe: Er habe nur die Ordnung gewollt, aber nicht die Freiheit, und demgemäß »wollte [er] eine Hierarchie, die schlimmste aller Regierungsformen, weil die konsequenteste«. Die Vernichtung der Freiheit hat nach Hess die Zerstörung der Gleichheit und Gerechtigkeit zur Folge[59].

Wollte Saint-Simon Gleichheit ohne Freiheit, so tendierte der Sozialismus von Fourier umgekehrt zur Freiheit ohne Gleichheit: War der erste süchtig nach Reformen und vernachlässigte er die Theorie zugunsten der Praxis, so war der zweite konservativ und wollte die neue Idee der absolut freien Arbeit mit dem Bestehenden (Privateigentum, Kapital, Trennung der Gesellschaft in Klassen) vermitteln[60]. Für Hess kommt aber ein Kompromiß

zwischen den Prinzipien des Kommunismus und der Klassengesellschaft nicht in Frage: »Von nun an beginnt der wahre, der bewußte Prinzipienkampf.«[61]

Hess rechnet auch mit Proudhon ab. Er wirft ihm seine einseitige Auffassung von dem Verhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit, seinen Mangel an Verständnis dafür vor, daß die egalitäre Gesellschaft ohne Freiheit Sinn und Existenzgrund einbüßt. Diese beiden Momente – Freiheit und Gleichheit – sind nach Hess' Intention nicht als starre Gegensätze, sondern als Teile eines Prozesses zu fassen, bei dem ein Faktor in den zweiten übergeht, wie Individuum und Gesellschaft, Leben und Tod, Bau und Zerstörung. »Werden so Freiheit und Gleichheit, Leben und Sterben, als Momente des einen Lebensprozesses aufgefaßt, dann ist die Freiheit selbst ein integrierender Bestandteil der Gleichheit, weil ohne Ausgleichung das individuelle Leben nicht frei hervortreten kann.«[62] Hess bezweifelt Proudhons These, daß Assoziation und Privaterwerb vereinigt werden können. Er glaube, durch die Verbindung zweier Faktoren, die sich gegenseitig ausschließen (Kommunismus und Privateigentum), sowohl die Egalité als auch die persönliche Freiheit gerettet, sowohl den Erwerb der kleinen Kapitalisten gesichert, als auch die Herrschaft des großen Kapitals gebrochen zu haben. Damit setzt Proudhon sich »zwischen zwei Stühle«, weil er so weder die Prinzipien des Kommunismus noch die des Kapitalismus und des Privateigentums realisieren kann[63].

Hess wirft Proudhon Mangel an Konsequenz vor, weil er, der entschlossenste Vorkämpfer der neuen sozialen Bewegung, noch der religiösen Ideologie verhaftet sei. Er ziehe zwar gegen die Pfaffen los, lasse aber die Religion bestehen. So kann Hess konstatieren, daß die Franzosen den politischen Dualismus entlarvt, aber die ernste Bedrohung von seiten der Religion nicht richtig eingeschätzt haben, die doch die reaktionären Regierungen stütze und geradezu das Paradigma einer Ideologie sei, die das Bestehende sanktioniere. Sie mache »das unglückliche Bewußtsein der Knechtschaft dadurch erträglich« – an diesen Kernsatz von Hess sei noch einmal erinnert –, »daß sie dasselbe bis zur Zerknirschtheit steigert, in welcher jede Reaktion gegen das Übel und somit jeder Schmerz aufhört – wie das Opium in schmerzlichen Krankheiten gute Dienste leistet«[64]. »Aber Proudhon«, so heißt es an anderer Stelle, »läßt sich's nicht träumen, daß das, was er selbst noch anerkennt, vollständig hinreicht, um, konsequent durchgeführt, Pfaffen und Könige, Willkür und Eigentum wieder in ihre alten Rechte einzusetzen oder zu erhalten.«[65] Hinzuzufügen bleibt, daß Hess selber 1843, als er dies schrieb, seinen religiös gefärbten Kommunismus erst vor relativ kurzer Zeit unter dem Einfluß von Bruno Bauer und Feuerbach durch einen atheistischen ersetzt hatte.

Schließlich kritisiert Hess alle französischen Sozialisten und Kommunisten, von Saint-Simon und Fourier bis Proudhon und Cabet, weil sie das Wesen des Sozialismus – die freie Tätigkeit – nicht richtig erkannt hätten. Selbst die radikalsten unter ihnen seien noch nicht über den Gegensatz von Arbeit und Genuß hinausgekommen. Hess sieht den Grund dafür in der Trennung der Konsumtion von der Produktion, der Besitzer von ihrem Besitztum. Diese dualistische, den Kapitalismus charakterisierende Sichtweise beherrscht nach Hess auch noch die französischen Sozialisten und Kommunisten. Deshalb idealisieren und sanktionieren sie die Entfremdung, oder wie Hess sagt: »Der Unterschied zwischen dem Kommunismus und der Krämerwelt ist nur der, daß die vollständige Entäußerung des wirklichen menschlichen Eigentums, dieses Faktum unserer Krämerwelt, so wie die notwendige Folge dieser Entäußerung, der äußerliche Erwerb – im Kommunismus aller Zufälligkeit enthoben, das heißt idealisiert werden soll.«[66] Genau besehen, scheitern die französischen Kommunisten bzw. Sozialisten an diesem Problem, weil sie einer mechanistischen, gleichen Verteilung der Produkte und der Arbeit das Wort reden. Das eine, die Konsumtion, erscheint als Zweck, das andere, die Arbeit, als Mittel, und man »kann sehr wohl den Zweck, den Genuß, ohne das Mittel denken und wollen«[67].

Der französische Sozialismus/Kommunismus ist nach Hess nicht imstande, die kapitalistische Wirklichkeit, die er einer weitgehenden Kritik unterzogen hat, mit Hilfe theoretischer Kategorien adäquat zu erfassen. Er hat zwar Elemente für eine Sozialphilosophie geliefert, ist aber weit entfernt, die ökonomische, soziale und geistige Struktur des Kapitalismus zu erkennen. Das ist der Grund, weshalb Hess erklären kann, daß die philosophischen Fragen der Gegenwart von Deutschen, in »neuester Zeit von Feuerbach, viel tiefer erfaßt und mit weit mehr Schärfe aufgelöst worden [sind], als von Proudhon, dem unstreitig tiefsten und schärfsten Denker Frankreichs«[68].

Bildet in Frankreich das Proletariat die soziale Basis des Sozialismus, so ist es in Deutschland ein Teil der Intelligenz (»eine Minorität der Gebildeten«), der die soziale und politische Wirklichkeit ablehnt und zum Sozialismus oder Kommunismus übergegangen ist. Weil das besitzlose Proletariat und damit der Klassenkampf zwischen ihm und der Bourgeoisie in Deutschland wenig entwickelt sind, ist auch das proletarische Klassenbewußtsein nicht ausgebildet. Infolgedessen wird das Proletariat gehindert, zu der Erkenntnis zu gelangen, daß es eine dialektische Relation zwischen seiner objektiven Lage und dem Kommunismus als Bewegung und Ziel gibt.

Die Rolle des industriellen Proletariats als Totengräber des Kapitalismus

übernimmt in Deutschland »die Geistesaristokratie«[69], »das denkende, gebildete Proletariat, das Proletariat des Kopfes«. Dieses Proletariat ist »das gefährlichste für die bestehende Misère – es ist die Revolutionspartei Deutschlands oder, wenn man will, die eigentliche ›Hefe des Volkes‹, welche das Ganze in Gährung setzt«[70]. Gemeint sind hier die Exrepräsentanten des Junghegelianismus, die den Sozialismus mit der Philosophie in Verbindung gebracht haben[71]. Hess läßt keinen Zweifel daran, daß er selbst, Marx und Engels zu denen gehören, die »sich mit der ganzen Energie ihres an der deutschen Philosophie großgezogenen Geistes dem Sozialismus zugewandt« haben[72].

Seit dem Jahr 1843 ist dem Sozialismus in Deutschland ein originelles Produkt der deutschen Philosophie zugewachsen: die Idee des Humanismus. Hess meint, daß mit ihrer Formulierung die »besten Geister Deutschlands« für den Sozialismus gewonnen worden seien: Voraussetzung dafür, daß er auch hier seine erlösende Kraft demonstrieren konnte, war die Erkenntnis, daß die Wirklichkeit verändert werden muß, damit ein menschliches Leben möglich wird[73]. Die Einsicht mußte vorausgehen, daß Theorie und Praxis, oder in Hess' Worten: »Denken und Handeln«[74], »praktische« und »theoretische Freiheit«[75], vereinigt werden müssen.

In diesem Sinne, als Verbindung von Theorie und Praxis und als Auflösung der Philosophie in ihrer traditionellen Gestalt, läßt sich der Terminus »wissenschaftlicher Kommunismus« bzw. »wissenschaftlicher Sozialismus« verstehen, der zuerst von Hess (gegen die Junghegelianer) geprägt worden ist. Er behauptet nämlich, daß sich die Junghegelianer[76] als Ideologen der Bourgeoisie am Schicksal ihrer Klasse beteiligen, daß diese aufgehört hat, eine revolutionäre Rolle zu spielen, und daß dementsprechend auch die Junghegelianer die Fähigkeit verloren haben, den Zusammenhang der ideellen mit der realen gesellschaftlichen Entwicklung, der Philosophie mit der Revolution zu erkennen. »Die Scheidewand zwischen der deutschen Philosophie und dem Sozialismus zeigt sich zuletzt als der Widerspruch zwischen Prinzip und Existenz, Idee und Tat, oder auch Theorie und Praxis.«[77] An anderer Stelle bemerkt Hess, daß sich die Junghegelianer »mit ... Gleichgültigkeit im grellsten Widerspruche mit der bestehenden Wirklichkeit« befinden[78].

Er distanziert sich nicht nur vom französischen Kommunismus, sondern auch vom deutschen (Weitling). Beide tragen seiner Meinung nach »die Zeichen ihres Ursprungs noch an sich: Sie sind unwissenschaftlich«[79], das heißt von der Kluft von Theorie und Praxis, Idee und Tat geprägt. Zu diesem Mangel kommt ein anderer, das einseitige Evangelisieren: »Wenn das Herz ihn [den Sozialismus, Z. R.] angenommen, braucht der Kopf sich deshalb nicht, wie in dem lediglich religiösen Christentum, theologischen

Sophismen hinzugeben.«[80] Noch wichtiger ist Hess' Vorwurf, daß der französische Kommunismus und die Lehre Weitlings durch ihren dogmatischen Charakter geprägt und deshalb nicht imstande seien, das allgemeine Prinzip der industriellen modernen Gesellschaft zu begreifen[81]. Sie können ihm zufolge nicht zum Wesen der Institutionen des Kapitalismus (Privateigentum, Lohnarbeit, Teilung der Arbeit, Klassenkampf etc.) vordringen[82] und die harten Fakten der Wirklichkeit erkennen, weil sie von »wishful thinking« bestimmt sind (Hess gebraucht den Ausdruck »frommer Wunsch«[83]).

Hess erhebt dagegen für seinen Sozialismus den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit. Bereits in seinem Aufsatz »Sozialismus und Kommunismus«, veröffentlicht in den »21 Bogen aus der Schweiz« (1843), sieht er voraus, daß die aus dem Gefühl entwickelte Philosophie Schellings und Saint-Simons am Ende »der höheren Macht der Wissenschaft das Feld räumen« müsse[84]. Hess bezeichnet den von ihm vertretenen Sozialismus als »höchste Wissenschaft«[85]. Es kommt ihm bei der Verwendung dieses Begriffs besonders auf zwei Momente an: 1. die durch ihn repräsentierte Richtung des Sozialismus schätzt ihre Theorie als »höchste[n] Gedanke[n] unserer Zeit und aller Zeiten« ein[86] und setzt damit die besten Traditionen der deutschen Philosophie fort. Gleichzeitig eignet sie sich auch die Errungenschaften des französischen Kommunismus an. Damit wird zum ersten Mal die Einsicht in den gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß ermöglicht. 2. Die aus Deutschland stammende Theorie ist mit der revolutionären proletarischen Praxis der Franzosen organisch verbunden und bleibt deshalb kein bloßes Ideal, sondern bildet eine Bewegung, die aus den gesellschaftlichen materiellen und geistigen Verhältnissen und Bedürfnissen ihrer Epoche resultiert[87].

Die Praxis umfaßt, und das ist ausdrücklich hervorzuheben, auch den Klassenkampf des Proletariats gegen das kapitalistische System. Ab 1843 betont Hess immer wieder, daß die Prinzipien des Kommunismus ohne Klassenkampf nicht zu verwirklichen sind[88]. In einem seiner Briefe an Alexander Herzen, verfaßt im März 1850, gibt Hess retrospektiv eine kurze Zusammenfassung seiner diesbezüglichen Ansichten: »Faßten sie den Kommunismus nicht als Utopie, sondern in seiner politischen Bedeutung, als geschichtliche Bewegung, als proletarische Revolution, als Kampf des Proletariats um seine Emanzipation von der Herrschaft der Bourgeoisie, als das Bestreben der Arbeiter, sich von ihren Vormündern, von den bisherigen Arbeitsverwaltern zu befreien und ihre Arbeit selbst zu verwalten – faßten sie ihn, mit einem Worte, als Klassenkampf auf – dann würden Sie die bekannten Redensarten von Unterdrückung der ›persönlichen Freiheit‹ und alle die andern banalen Einwürfe zu würdigen wissen, wel-

che man vom wirklichen oder ideologischen Standpunkt der Bourgeoisie aus selbst denjenigen Vertretern des Proletariats noch an den Kopf schleudert, die sich längst vom utopischen Kommunismus losgesagt haben.«[89]

Wie erwähnt, ist die Geschichte in Hess' Denken durch einen Determinismus gekennzeichnet, der zu ahnen ermöglicht, was unvermeidlich eintreten wird. Not und Armut, Sklaverei und Knechtschaft, Massenelend und Unheil, Entstehung des Proletariats, Polarisierung der Gesellschaft in zwei Klassen, Akkumulation des Kapitals und periodische Krisen sind Anzeichen für das Heraufkommen einer sozialistischen Gesellschaftsordnung, in der der Antagonismus von Arbeit und Kapital in Gleichheit, Freiheit und Harmonie aufgelöst wird.

Hess gibt sich mit der deterministischen Beschreibung der gesellschaftlichen Veränderungen aber nicht zufrieden. Aus der Gesetzmäßigkeit des historischen Prozesses und der Unvermeidbarkeit des Sozialismus will oder kann er nicht schließen, daß der Sozialismus wünschenswert ist. Er sucht für sein soziales Engagement sittliche Gründe und formuliert demgemäß Werturteile, die eine normative Ethik enthalten. Mit anderen Worten: In Hess' Verständnis des Sozialismus spielt nicht nur die Notwendigkeit der geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesse, sondern auch der ethische Faktor eine bedeutsame Rolle. So faßt er den Sozialismus nicht nur als Resultat einer gesetzmäßigen Entwicklung, sondern auch als Erfüllung von ethischen Postulaten auf.

Wer für diese Intention Verständnis zeigt, kann die moralisierende Zeitkritik begreifen, die sittliche Empörung über die »geistige und soziale Knechtschaft«[90], über den Mangel an Gerechtigkeit[91] im Kapitalismus, die Brandmarkung der Ausbeutung, des Hungers, des Pauperismus[92] etc. Es ist die Folge der Verbindung einer geschichtsphilosophischen und gesellschaftlichen Theorie mit einer Ethik, die Gegenwart und Zukunft am Maßstab der Humanität und der Gerechtigkeit mißt. »Wir wollen es nicht in Abrede stellen, nein, wir schämen uns dessen nicht, daß unser Herz, unser Mitgefühl mit dem geistigen, sittlichen und physischen Elende unserer Nebenmenschen uns zur Idee und Fortbildung des Kommunismus antreibt; aber es ist nicht unser Herz allein, nicht eine bloße Schwärmerei, es ist auch der Verstand ... das zu Verstand gekommene Herz, welches uns die Zuversicht einflößt, daß die Zeit nicht mehr fern ist, in der sich alle Menschen als Glieder einer und derselben Familie betrachten und in Gemeinschaft zusammen wirken werden.«[93]

Hess macht kein Hehl daraus, daß der Kommunismus ethisch begründet sein muß, daß er ohne sittlichen Gehalt seinen Sinn einbüßt. Er sei »im Geiste seiner ersten Repräsentanten bereits das geworden ..., was er einst in der Wirklichkeit sein soll: Die praktische Ethik«.[94] Die Einheit von hi-

storischem Determinismus und normativer Ethik oder moralischer Deutung des Sozialismus formuliert er ganz knapp: »Was nicht möglich, ist nicht wert zu existieren, und was nicht wert zu existieren, ist auch nicht wünschenswert.«[95]

Eine solche Auffassung der Relation von Sein und Sollen macht die Teilnahme an der revolutionären sozialistischen Bewegung verständlich, die für eine Sache kämpft, deren Erfolg ohnehin gesichert scheint: Der Kapitalismus erzeugt seine Negation, den Sozialismus, mit Notwendigkeit; die Frage der Fragen ist aber, welchen Charakter dieser Sozialismus tragen wird. Wie erwähnt, schließt Hess die Möglichkeit nicht aus, daß der Kommunismus dem orientalischen Despotismus ähnlich sein wird, wenn er die Arbeit als Pflicht betrachtet und sich der Idee entgegenstellt, daß es darum geht, die Kreativität und Spontaneität der freien Persönlichkeit zu stimulieren. Dieser Gedanke taucht im Artikel »Die Verhandlungen des gesetzgebenden Staatskörpers Waadt über die soziale Frage« auf. Auch in der Abhandlung »Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe« beschreibt Hess ein kommunistisches Gesellschaftssystem, in dem es unvermeidlich zur »Vernichtung aller Freiheit«, zum »Rückfall in einen orientalischen Despotismus oder in einen sonstigen bereits überwundenen Zustand der Herrschaft und Knechtschaft« kommen muß[96]. Die Menschen, die in dieser kommunistischen oder besser: pseudokommunistischen Gesellschaft leben, werden als »Sklaven« charakterisiert.

Diesem unmenschlichen, despotischen Kommunismus stellt Hess eine sozialistische Gesellschaft entgegen, die von der »Freiheit des Lebens« und der maximalen Entwicklung der »menschlichen Fähigkeiten und Kräfte« bestimmt wird, denen »keine Hindernisse in den Weg gelegt werden«[97]. In einem so verstandenen Kommunismus fällt das Privatinteresse des Menschen mit dem allgemein-gesellschaftlichen Interesse zusammen: Es kommt zum »harmonischen Zusammenwirken aller Kräfte« und Lebenstätigkeiten »der verschiedenen Individualitäten«[98]. Bereits in der »Rheinischen Zeitung« hat Hess erklärt, daß der wirkliche, empirische Mensch seine Freiheit dann realisiert, wenn sie als allgemein-menschliche verwirklicht wird[99]. Der Kommunismus dieser Art wird von ihm als Verkörperung der Prinzipien des Humanismus und der sozialen Gerechtigkeit aufgefaßt[100].

Für die Gestaltung des Sozialismus und der künftigen Gesellschaftsordnung, die genügend Raum für menschliche Aktivitäten bietet, reicht Hess die deterministische Deutung der geschichtlichen Entwicklung nicht, doch bleibt nach seiner Meinung genug Platz für die Willensfreiheit. Anders gesagt: Der Gegensatz von Sein und Sollen, von Notwendigkeit und Wünschbarkeit des Sozialismus verschwindet in diesem Bereich. Hess selbst demonstriert dies am Beispiel der Revolution. »Keine Frage, daß

diese Revolution ›auch ohne unser Zutun‹ entstehen wird, sobald die Verhältnisse sie notwendig machen. Wenn wir aber der Entwicklung dieser Verh[ältnisse] nicht ruhig zusehen und dabei die Hände in den Schoß legen wollen, so bleibt uns nichts übrig, als für unsere Ansichten theor[etisch] aufzutreten, und praktisch mit vereinten Kräften für deren Realisierung zu wirken. Je radikaler wir in theoretischer und prinzipieller Hinsicht verfuhren, desto rascher sind wir auf dem Punkt angelangt, wo alle prinzipiellen Differenzen ausgeglichen waren. Hier aber angelangt, gab es nur noch zwei Wege, mit der eignen Partei in Beziehung zu bleiben ... Der Nutzen, der durch diese Tätigkeit erzielt wird, ist ein doppelter. Außer dem positiven Vorschub, den wir durch die Beschäftigung mit der praktischen Seite unsrer Aufgabe der Verwirklichung unsrer Ansichten leisten, lenken wir auch dadurch unsere Partei von jener verderblichen Richtung ab, die in neuester Zeit leider immer mehr um sich greift, und uns mit endlicher Selbstvernichtung droht.« [101]

Diese Worte stammen aus einem Manuskript aus dem Jahr 1846, das als Vorwort zu einer deutschen Bearbeitung von Buonarrotis »Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf« gedacht war, die aber an Verlagsschwierigkeiten scheiterte. Darin schreibt Hess, daß sich soziologisch begründeter Kommunismus und freie Tat gegenseitig ergänzen: Die sozialistische Revolution wird früher oder später ausbrechen, die kommunistische Partei, das heißt der Bund der Kommunisten, hat aber die Aufgabe, den Boden für sie vorzubereiten und solche Elemente »verderblicher Richtung« zu bekämpfen, die den Charakter der Revolution und der kommunistischen Idee verfälschen. Gemeint sind damit Weitling, dessen Anhänger und der christliche bzw. religiöse Kommunismus einerseits, Karl Grün andererseits. Hess polemisiert gegen Weitling, weil dessen Denken, wie gesagt, in grellem Widerspruch zum wissenschaftlichen Kommunismus stehe und das Verhältnis von Arbeit und Genuß entstelle [102]. Besonderen Anstoß nimmt er an Weitlings Lehre von den transzendenten Mächten, von denen der Mensch abhänge; für ihn ist ein solches Menschenbild mit dem Sozialismus nicht zu vereinbaren [103]. Karl Grün wirft Hess vor, ein Apostel Proudhons zu sein und dessen falsche Ansichten zu verbreiten [104]. Während des Streits von 1845 zwischen Marx und Engels auf der einen und Grün auf der anderen Seite nimmt Hess für die Brüsseler Partei (so wurden Marx und Engels wegen ihres Wohnorts genannt). Er kritisiert Grün scharf, weil er der Sache des Sozialismus durch Dilettantismus und belletristisches Schreiben großen Schaden zufüge [105].

Das Problem der historischen Notwendigkeit, der Willensfreiheit und der Ethik kann als Paradigma für den Mangel an Kohärenz und Konsequenz im Denken von Hess dienen. Die Kategorien der Notwendigkeit

und Freiheit werden nicht definiert, geschweige denn systematisch entwikkelt. Die primär historische Notwendigkeit steht in Konfrontation zur Freiheit, wie man aus seinen Formulierungen erschließen kann. Die These, daß die Revolution auch ohne menschliche Tätigkeit zustande kommt, weist der objektiven Geschichtskausalität eine eminente Bedeutung zu, widerspricht aber der Auffassung, daß geschichtliche Prozesse der bewußten Mitwirkung des Menschen bedürfen. Hess' anthropologisches Prinzip wird in entscheidender Weise eingeschränkt und relativiert.

Die liberale Lehre von den egoistischen Motivationen der Individuen, die nur durch eine rationale Organisation der politischen Struktur in Zucht gehalten werden, weil die Freiheit jedes einzelnen die Freiheit aller anderen begrenzt, ist für Hess nicht annehmbar. Er träumt von der Etablierung einer Gemeinschaft, in der jegliche institutionelle Vermittlung zwischen *dem* Menschen und *den* Menschen, das heißt zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft, Individuum und menschlicher Gattung aufgehoben ist. Die Gattungsentwicklung soll letzten Endes mit der Entwicklung jedes einzelnen Individuums zusammenfallen. Hess stellt sich nie die Frage: Auf welche Art und Weise wird der Widerspruch zwischen dem einzelnen und der Gattung, der ein charakteristisches Merkmal der ganzen menschlichen Entwicklung darstellt, beseitigt werden? Er fragt sich auch nicht, wie es dazu kommen soll, daß Menschen, die sich voneinander unterscheiden, weil sie in genetischer Hinsicht ungleich sind, verschiedene Fähigkeiten besitzen, gesund oder krank, jung oder alt, männlich oder weiblich sind, nach der Revolution auf ihre spezifischen persönlichen Interessen verzichten und als dei ex machina zu Repräsentanten allgemein-gesellschaftlicher Interessen werden. Für Hess ist die *negative* Freiheit des bürgerlichen Liberalismus, das heißt das Recht des Bürgers auf alles, was er in Grenzen der Nichtschädigung anderer tun kann, Ausdruck einer auf Privateigentum und Egoismus beruhenden Gesellschaft. Statt dieser liberalen Freiheit postuliert er die *positive* Freiheit der vollen Entfaltung und Selbstverwirklichung der menschlichen Fähigkeiten aufgrund der freiwilligen Einheit von Individuum und Ganzheit.

Hess' Kommunismus ist mehr als eine Prognose aufgrund einer angeblich wissenschaftlichen Untersuchung der Wirklichkeit, er ist auch ein ethisches Postulat. Von seinem Standpunkt aus besteht eine moralische Pflicht, für eine Gemeinschaft zu kämpfen, in der es keine ökonomische, soziale, ethnische und politische Diskrimination geben soll. In dieser humanen Gesellschaftsordnung findet der richtige Kommunismus, also der Kommunismus bzw. Sozialismus der »Selbstregierung, Selbstherrschaft und Selbstverwaltung des Volkes« seine sittliche Berechtigung und seinen Legitimationsgrund. In dem Zusammenhang ist es nicht wichtig, ob dieses Sollens-

prinzip mit der Geschichte organisch verflochten ist, wie Hess behauptet, oder ob es ihr vorgeordnet ist, weil zur Begründung der normativen Ethik die Selbstgesetzgebung dient, die in die menschliche Selbstverwirklichung integriert ist. Da die Affirmation des Subjekts den Ausgangspunkt für dieses Konzept bildet, ist es letzten Endes mit der Aufforderung verbunden, zur Praxis überzugehen, oder – wie Hess formuliert – dürfen die Kommunisten nicht ruhig zusehen, in welche Richtung sich die gesellschaftlichen Verhältnisse entwickeln, müssen sie praktisch für die Schaffung eines humanen Kommunismus tätig sein. Es liegt auf der Hand, daß Hess zwischen Tatsachen und Intentionen, Wirklichkeit und Ideen, Seins- und Werturteilen nicht klar unterscheidet und infolgedessen Verstehen, Erklären und Werten komplementär benutzt. Weil der Widerspruch von Sein und Sollen aufgrund dieser Theorie überhaupt nicht zur Sprache kommt, kann Hess das Verschwinden dieses Phänomens ohne Gewissensbisse als Tatsache beschreiben.

In der Literatur über Hess findet sich keine zufriedenstellende Erklärung für das Verhältnis von Determinismus und Ethik bei ihm. Als typische Beispiele für die bestehende Verwirrung können die Anschauungen von Lukács, Goitein und Stuke dienen. Lukács meint, bei Hess seien die dialektischen Elemente der Hegelschen Philosophie verlorengegangen. Das bedeute den klaren Verzicht auf eine deterministische Auslegung der Geschichte. Diese werde durch eine an Fichte erinnernde utopische Konstruktion abgelöst, die das sittliche anstelle des deterministischen Elements setze[106]. Hess habe also einen normativen Standpunkt bezogen und das Problem des Determinismus ignoriert.

Ähnlich argumentiert Irma Goitein, die, was Hess betrifft, grundsätzlich von Lukács inspiriert ist. »Von vornherein sei bemerkt«, schreibt sie in der Einleitung zu ihrer Hess-Abhandlung, »daß ich mit den Grundthesen von Lukács im wesentlichen einverstanden bin. Er ist zu dem Kern des Problems vorgedrungen und zu einem richtigen Resultat gelangt.«[107] Durch selektive und einseitige Zitierung von Hess-Texten will sie »beweisen«, was ihr a priori als Ausgangspunkt dient, nämlich daß Hess die Kategorie des Seins außer acht lasse, dafür aber die des Sollens um so mehr hervorhebe. Deshalb stehe Hess dem historischen Prozeß verständnislos gegenüber, und deshalb übersehe er die Lage des Proletariats und dessen Wünsche[108]. So wird Hess als ethischer Sozialist gebrandmarkt, der den echten, wissenschaftlichen Sozialismus von Marx und Engels nicht habe verstehen können.

Auch Stuke, der für die normative Begründung des Sozialismus mehr Verständnis zeigt, hält Hess' moralisierende Kritik am Kapitalismus für »völlig unvereinbar« mit seinem deterministischen Standpunkt in der Ge-

schichtsphilosophie[109]. An anderer Stelle charakterisiert er den Widerspruch von Determinismus und Ethik folgendermaßen: »Der Geschichtsphilosoph Hess arbeitet mit der Kategorie der historischen Zwangsläufigkeit ..., der ethische Sozialist Hess dagegen arbeitet mit der Kategorie des Sollens.«[110]

ZWEITER TEIL

Die geistigen Beziehungen zwischen Hess und Marx

6. Überblick über die Literatur zum Problem der Beziehungen zwischen Hess und Marx

In den letzten zwanzig Jahren sind wir Zeugen einer Renaissance der Forschung über Moses Hess. Die Ausgaben seiner ausgewählten Schriften durch Cornu und Mönke sowie Horst Lademacher und die Edition seines Briefwechsels durch Silberner sowie zahlreiche Studien über ihn zeigen, daß seine Ideen wieder starkes Interesse hervorrufen. Die Publikationen von Lademacher[1] und Bruno Frei[2] sind anläßlich der hundertsten Wiederkehr seines Todestages erschienen. Diese Fülle von Veröffentlichungen gebührt Hess durchaus, war er doch nach Engels Worten »der erste Kommunist in der Partei«[3] und kämpfte er doch sein Leben lang für den Erfolg des Sozialismus bzw. Kommunismus. Viele sehen in ihm den »Vater der deutschen Sozialdemokratie«[4].

Hess war der Mann, der Friedrich Engels vom Kommunismus überzeugte. Im Dezember 1842 fuhr er nach Paris, um von dort aus seine Korrespondenzen an die »Rheinische Zeitung« und später auch an die »Kölnische Zeitung« zu schicken. Er begnügte sich jedoch nicht damit, die Ideen des Kommunismus in seine Artikel »einzuschmuggeln«[5], wie der preußische Innenminister einmal sagte, sondern hielt nach neuen Anhängern für seine Lehre Ausschau. Stolz berichtete er seinem Freund Berthold Auerbach, daß er kurz vor der Abreise aus Köln Engels für die Idee des Kommunismus gewonnen habe: »Im vorigen Jahre nämlich, als ich im Begriffe war, nach Paris zu reisen, kam er von Berlin durch Köln; wir sprachen über die

Zeitfragen, und er, ein Anno I Revolutionär, schied von mir als allereifrigster Kommunist.«[6]

In Paris entwickelte Hess im Interesse seiner Gesellschaftsforschung und der Verbreitung des Sozialismus intensive Aktivitäten, die den Augen der preußischen Spitzel nicht entgingen. So meldete der preußische Gesandte in Paris seiner Regierung: »Hess ist einer der Chefs der Pariser Kommunisten und unter ihnen der fähigste Kopf.«[7]

Die Literatur über die intellektuellen Beziehungen zwischen Hess und Marx bietet ein sehr differenziertes Spektrum oft kontroverser Meinungen. Nachdem Hess ca. 25 Jahre lang totgeschwiegen worden war, erschien 1901 die Abhandlung von Koigen »Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland«, ein bemerkenswerter Beitrag zur Geschichte des deutschen Sozialismus. Mit Recht bemerkt Koigen, daß keine Theorie aus dem Nichts entsteht. Dementsprechend überschreibt er das Kapitel über Marx' erste Schritte zum Sozialismus mit den Worten Georg Simmels: »Noch immer empfinden weite Kreise so, als wäre der Reiz eines Ideals entblättert, die Würde des Gefühls deklassiert, wenn seine Entstehung nicht mehr ein unbegreifliches Wunder, eine Schöpfung aus dem Nichts ist – als ob das Begreifen des Werdens den Wert des Gewordenen in Frage stellte.« Er selbst fügt hinzu: »Jetzt, da der Marxismus eine glänzende Geschichte hinter sich hat, da er auf einem Punkt angelangt ist, wo sein Fortleben nur mit dessen Kritik bestehen kann, da einige Elemente im Widerspruch mit den Forderungen der Zeit und Wissenschaft gefallen sind, jetzt ist die Zeit gekommen, ihn in jeder Richtung zu studieren, und wenn möglich, genauer seine historische Herkunft festzulegen.«[8]

Koigen zeigt die Reihe der intellektuellen Leistungen auf, die die deutsche Sozialphilosophie D. F. Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, Hess, Karl Grün und A. Ruge verdankt. »Er führte«, schreibt er über den Junghegelianismus, dem die erwähnten Denker direkt oder indirekt angehörten, »siegesbewußt einen Kampf um einen philosophischen und – was damit eng verknüpft ist – sozialen Positivismus.«[9] Welche vage Vorstellung vom Wesen des Positivismus Koigen besaß, kommt besonders bei der Analyse der Arbeiten von Hess zum Ausdruck, wenn er zum Beispiel feststellt, daß bei diesem der wirklich lebendige Mensch der Schöpfer der Geschichte sei, und nicht etwa eine jenseitige fremde Macht[10]. Wenn das Positivismus heißt, ist jede areligiöse oder antireligiöse, atheistische Konzeption, die den transzendenten Faktor auf der ontologischen und geschichtsphilosophischen Ebene negiert, reiner Positivismus. Das widerspricht der Klassifizierung der philosophischen Strömungen und bringt uns im Verständnis dieser Problematik nicht einen Deut weiter.

Die Befreiung des geschichtlichen Denkens aus dem Schema der Hegel-

schen Spekulation durch Strauß, die Bekämpfung des abstrakten Idealismus zugunsten einer kritischen Theorie durch Bauer, die Auseinandersetzung Feuerbachs mit der Theologie und dem Panlogismus Hegels, Hess' Kampf gegen die willkürliche Auslegung der gesellschaftlichen und historischen Prozesse und für die Erkenntnis der objektiven Gesetze und Bedingungen sozialer Entwicklungen, schließlich Ruges Verbindung des philosophischen Radikalismus mit der politischen Demokratie sind Steine zu jenem Bau, den die Lehre des modernen Sozialismus darstellt. Nach Koigen war es aber Proudhon, der Marx die meisten Ideen für seine materialistische Auffassung der Geschichte geliefert hat. Der »talentvolle französische Sozialist« konnte »dem jungen, noch in dem dichten Walde des Hegeltums steckenden Doktor der Philosophie einen gesunden Samen der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung« einpflanzen[11].

Verglichen mit Proudhons Einfluß auf den jungen Marx, ist derjenige von Hess in den Augen Koigens auffallend bescheiden. Er beschränkt sich auf die Kritik der Krämerwelt und des Geldes und auf die Theorie des historischen Determinismus[12], über dessen Wesen und charakteristische Merkmale Koigen keinen klaren Begriff hat (er spricht von der Kategorie des Müssens)[13]. Bei seiner Analyse der verschiedenen Phasen in Hess' Entwicklung kommt Koigen zur absurden Schlußfolgerung, daß Hess sukzessive Spinozist, Leibnizianer, von Bruno Bauer beeinflußter Junghegelianer, Fichteaner, Feuerbachianer, Proudhonist, Positivist und materialistischer Dialektiker gewesen sei. Koigen stellt einen ungewöhnlichen Rekord auf, wenn er in seinem 60 Seiten umfassenden Kapitel über Hess nicht nur dessen Auffassungen auf dem Gebiet der Metaphysik, der Geschichtsphilosophie, der Kritik der kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft, seinen Humanismus und Kommunismus schildert, sondern zusätzlich noch seine Beziehung zu einem Dutzend Philosophen untersucht. Auf diese Art und Weise möchte er die Frage nach zeitgenössischen Parallelen, nach der geistesgeschichtlichen Herkunft, dem intellektuellen Standort und der Bedeutung von Hess' Lehren klären, kann aber aus Mangel an systematischer und vergleichender Textanalyse keines dieser Ziele erreichen. Immerhin ist es das dauernde Verdienst Koigens, Hess der Vergessenheit entrissen zu haben.

Koigens Abhandlung fand lebhaftes Echo und wurde mehrmals besprochen. Deshalb hatte Emil Hammacher, als er zehn Jahre später seinen Aufsatz »Zur Würdigung des ›wahren‹ Sozialismus« veröffentlichte, keinen Grund zu behaupten: Die »Ideen dieses philosophischen Sozialismus sind fast völlig der Vergessenheit anheimgefallen; höchstens sind noch die Namen der Führer dieser Bewegung bekannt: Moses Hess und Karl Grün.«[14] Die Untersuchung Hammachers berücksichtigt nicht nur Hess, sondern

auch und in demselben Maß Karl Grün. Sie stellt sich, wie der Titel sagt, die Aufgabe, den von Marx und Engels diffamierten sogenannten »wahren Sozialismus« zu rehabilitieren.

Hammacher nimmt vermutlich unter dem Einfluß von Marx und Engels an, daß Hess und Grün dieselben Ideen vertreten hätten. »Zur Zeit des ›wahren‹ Sozialismus herrscht eine solche Übereinstimmung in den Ansichten von Hess und Grün – die kleineren Geister, die ihnen folgten, bleiben hier unerwähnt –, daß ihre Theorie zusammen dargestellt werden kann und Abweichungen nur als Ausnahme festgestellt zu werden brauchen.«[15] Das ist arg übertrieben, hat Hess doch verschiedene Auffassungen von Grün einer intensiven Kritik unterzogen. Ein Mißverständnis, das die Marxologie längere Zeit charakterisiert hat, nämlich die Annahme, daß die Lehren von Marx und Engels trotz ihrer prinzipiellen Differenzen, ja trotz der Gegensätze zwischen der Marxschen Anthropologie und dem Positivismus von Engels[16], als identisch betrachtet werden können, kehrt hier mutatis mutandis bei der Deutung der Ansichten von Hess und Grün wieder.

Hammacher folgte Koigen und hatte die Absicht, den ganzen Komplex der Genealogie der Ideen von Hess und der Wechselbeziehungen zwischen ihnen und denen der zeitgenössischen Denker zu enthüllen. In erster Linie ging es ihm dabei um den Zusammenhang von Hess' und Grüns Theorien mit der Philosophie von Hegel, Schelling, Fichte, Feuerbach, Rodbertus und Marx. Irma Goitein ist zuzustimmen, wenn sie schreibt: Hammachers Aufsatz »vermag bei verhältnismäßiger Kürze und weil er hauptsächlich darauf abzielt, den Zusammenhang des ›wahren Sozialismus‹ mit der deutschen idealistischen Philosophie und den Systemen von Rodbertus und Marx aufzuzeigen, die entwicklungsgeschichtliche Linie bei Hess nicht klar zu umreißen.«[17]

Zlocistis 1921 veröffentlichte Hess-Biographie setzte der Forschung neue Dimensionen. Zlocisti unternahm zum ersten Mal den Versuch, Hess' Leben und Werk zu schildern. In Anlage und Aufbau der Studie ist der Einfluß der zwei Jahre zuvor erschienenen Marx-Biographie von Franz Mehring spürbar. Es war, mit den Worten Silberners, ein »verdienstvolle[s] Pionierwerk«[18]. Doch war Zlocisti, der nach Möglichkeit Hess' Lebensdaten und Werken folgte, leider nicht imstande, diese zu integrieren und auf zufriedenstellende Weise auszuwerten. Das mag an der Menge des Materials und am Mangel an philosophischen Kenntnissen gelegen haben. Auf jeden Fall wirkt das Buch verwirrend, weil eine systematische Erklärung der intellektuellen Entwicklung von Hess nicht geleistet wird. Hinzu kommt, daß Zlocisti – wie er selbst zugibt – nicht nur biographische und ideengeschichtliche, sondern auch apologetische Zwecke verfolgte[19].

Wenn er einräumt, daß bei Hess unter dem Sammelbegriff »Jude« verschiedene, manchmal divergente Prinzipien und Menschengruppen wie auch historische Kategorien zusammengepackt werden, so gilt das auch für seine eigenen Anschauungen und Einschätzungen. Der Maßstab des Judentums dient als Prüfstein für den Sozialismus, die Philosophie und ihre Werte und für die verschiedenen Denker. Nach Zlocisti ist Hess in gewissem Maß von Spinoza, »auch ein Mann aus jüdischem Blute!«[20], geprägt worden. Dieser Umstand habe ihn vor dem Übergang zum Christentum bewahrt. Marx hingegen sei ein »Renegat [gewesen], dessen Taufwasser noch nicht ganz abgetrocknet war«[21]. Anders als bei Marx und Lassalle sei Hess' Leben und sozialistische Lehre »nur aus seinem Judentum zu verstehen«[22]. Hess ist für Zlocisti der Typus des Menschen, in dem sich die Elementarkräfte eines einzigartigen Volkes vulkanisch entladen, und zwar im Sinne der Volkserhaltung einerseits und der sozialen Gerechtigkeit andererseits, der Gerechtigkeit, die mit der Ethik der Propheten und den Sittenlehren der Väter, wie sie uns in ihren »Sprüchen« entgegentreten, identisch sei[23]. Schon Silberner hat bemerkt, daß es Zlocisti mit Dokumenten und Tatsachen nicht immer genau nahm. So wurde in seiner Darstellung aus Hess (wie aus allen Junghegelianern) »eine tief religiöse Natur«[24].

Zweifellos spielt das jüdische Element eine wichtige Rolle in Hess' Leben und Werk. Es ist bekannt, daß die Juden, auch die deutschen, durch Jahrhunderte hindurch nicht aktive Schöpfer der geschichtlichen Prozesse, sondern Außenstehende waren. Die Emanzipation konnte diese Lage nicht radikal und in kurzer Zeit ändern. Angesichts dieser Situation trennte sich ein Teil der jüdischen Intelligenz von ihrem Glauben und ließ sich taufen (wie zum Beispiel Stahl, Neander, Gans, Heine), um das volle Bürgerrecht und eine »Eintrittskarte in die europäische Kultur« zu erwerben. Ein anderer Teil, zu dem auch Hess gehörte, war der Überzeugung, daß ein Regime der sozialen und politischen Gerechtigkeit auch der Diskrimination der Juden ein Ende machen und die sogenannte jüdische Frage ein für allemal lösen werde. Aus diesem Grunde schlossen sich viele Juden den radikalen und sozialistischen Bewegungen an. Der Wunsch nach Lösung der Judenfrage war also mit der Idee der Erlösung der Menschheit als einem Hauptmotiv für Hess' intellektuelle Tätigkeit aufs engste verbunden. Lange Zeit widmete er seine Aktivität hauptsächlich dem Kampf für den Sozialismus als universaler und allgemein-menschlicher Bewegung, erst viel später, »nach zwanzigjähriger Entfremdung«, stand er wieder – wie er die Rückkehr zum Judentum in »Rom und Jerusalem« selbst schildert – »in der Mitte« seines Volkes.

Bei Zlocisti ist nun das allgemein-menschliche, humane Motiv in der Tätigkeit von Hess ganz in den Hintergrund getreten. Das Jüdische steht

überall im Vordergrund und soll unter allen Umständen eine positive Grundlage für seinen Sozialismus liefern. Die Reduktion seiner Ideen auf das jüdische Motiv bedeutet aber eine Vereinfachung der Problematik, die wesentlich komplexer ist, als sich Zlocisti vorstellt. In diesem Zusammenhang soll auch erwähnt werden, daß sich Zlocisti nicht genügend bemüht hat, die Situation der Juden und ihren Kampf für die Verbesserung der politischen und sozialen Zustände historisch zu beschreiben. Er begnügt sich mit der Annahme einer mystischen jüdischen Natur, eines jüdischen Wesens oder jüdischen Bluts, mit deren Hilfe sich die spezifische Lage des »einzigartigen Volkes« erklären lasse. Eine solche Vorstellung vom Judentum macht fast den Eindruck eines Rassismus mit umgekehrtem Vorzeichen.

Was die Beziehungen zwischen Hess und Marx betrifft, so hat Zlocisti darüber seltsamerweise kaum etwas zu sagen. Er kennt zwar den von Mehring veröffentlichten Band »Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle«, nimmt aber nur selten zu den dort formulierten Ideen von Marx Stellung und zieht sie für eine vergleichende Textanalyse nicht heran.

Wie erwähnt, hat auch Georg Lukács Hess einen Aufsatz gewidmet, der im »Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung« (1926) veröffentlicht wurde. Seine Tendenz liegt klar auf der Hand: Er polemisiert gegen Koigen, Hammacher und Zlocisti mit dem Ziel, Hess' Rolle in Theorie und Praxis der Arbeiterbewegung als unwichtig und seine Lehren im Vergleich zu denen von Marx und Engels als reaktionär zu erweisen. Gleich am Anfang stellt er fest, »daß Hess in keinerlei Beziehung eine Bedeutung für die gegenwärtige Theorie der revolutionären Arbeiterbewegung zukommt: ja, daß sogar seine rein historische Rolle in der Entwicklungsgeschichte des historischen Materialismus ... vielfach übertrieben wird«[25].

Diese These, Kern der von Lukács vertretenen Hess-Interpretation, hat ihren Grund in seiner Auffassung der Dialektik: Im Licht der Entwicklung der Dialektik von Hegel zu Marx ist Hess für Lukács »ein durchaus gescheiterter Vorgänger von Marx«, der als Theoretiker »an der Berührung mit der materialistischen Dialektik zugrunde gegangen ist«[26]. Lukács Argumente erweisen sich bei näherer Betrachtung als nicht haltbar. So versucht er zum Beispiel, die Charakteristik des Junghegelianismus durch Marx, der die Fichtesche Seite Hegels durch Bruno Bauer und die Spinozistische durch D. F. Strauß realisiert sah, auf Hess anzuwenden[27]. Hess, der sich selbst als Anhänger Spinozas verstand, trotzdem einige Zeit unter dem Einfluß Bruno Bauers stand, wenn er auch jahrelang mit ihm in Streit lag, wird als Subjektivist Bauerscher/Fichtescher Prägung dargestellt, der vom objektiven Charakter der historischen und gesellschaftlichen Entwicklung

nicht viel verstanden habe. Hegels System erscheint Lukács dagegen als realistisch. Er spricht vom »großartigen Realismus Hegels«, von »seiner Ablehnung jeder Utopie« und von seinem Versuch, »die Philosophie als gedanklichen Ausdruck der Geschichte selbst und nicht als Philosophie über die Geschichte aufzufassen«[28]. Im Gegensatz zu Hegel habe Hess den kontemplativen Charakter der Philosophie überwinden und die Dialektik praktisch machen wollen, was ihn zu Fichte, das heißt zu einem moralisierenden Standpunkt zurückgeführt und seiner Philosophie einen abstrakt-utopischen Charakter verliehen habe[29].

Lukács ist der Überzeugung, daß die Ablehnung jedes Sollens, jedes in die Zukunft weisenden Denkens und damit die Konzentration der Philosophie auf die Erkenntnis der Gegenwart den einzig möglichen Weg darstellen, um die Tendenzen der Gegenwart, die die Zukunft bilden, zu erkennen. Das klingt zwar schön, doch muß er selbst einräumen, daß das »Stehenbleiben Hegels bei der Gegenwart als Sich-Selbst-Erreichthaben des Geistes ... , sowohl inhaltlich angesehen als auch in seinen systematischen Motiven und Konsequenzen reaktionär«[30] sei, daß diese Einstellung zu »der Versöhnung mit der Wirklichkeit« geführt habe[31] und daß sich Hegel, je realistischer er die Gegenwart erfaßte, desto stärker dem preußischen Ständestaat angenähert und genötigt gesehen habe, diesen Staat, die christliche Religion und die bürgerliche Gesellschaft absolut zu setzen und damit zwangsläufig den geschichtlichen Prozeß in der Gegenwart abzuschließen[32]. Für Lukács findet Hess' Utopie ihren Ausdruck im Sollen, das über das Sein hinausgeht[33], in abstrakten Konstruktionen[34] und im Glauben, über alle Klassengegensätze und alle egoistischen Interessen der Menschen erhaben zu sein[35].

Die Annahme, daß sich die Gegenwart ohne eine Vision der künftigen Ordnung ändern lasse, würde auf ein Vorgehen ohne Bedacht hinauslaufen. Auch Marx hatte seine Vision der künftigen Gesellschaft, die Kägi als »richtigen Kommunismus« bezeichnet[36]. In ihm werden die Selbstentfremdung und die Entfremdung aufgehoben, der Widerspruch zwischen Existenz und Wesen hört auf, der Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit findet seine Lösung. Im Kommunismus sieht Marx die Gesellschaftsordnung, in der sich die Selbstbestätigung des Menschen vollzieht[37]. Mit Recht hat Kolakowski Marx' Neigung, jede kommunistische Richtung, natürlich mit Ausnahme seiner eigenen, wegen ihrer angeblich visionär-utopischen Tendenz vehement zu kritisieren, als »utopische Anti-Utopie« bezeichnet[38].

Lukács' Maßstab ist sein Verständnis des Marxismus. Was ihm nicht entspricht, wird disqualifiziert. Diese Position, die in der »Zerstörung der Vernunft« (1954) ihren reifen Ausdruck findet, meldet sich schon hier an:

Seit Marx' Eintritt in die Geschichte ist alles, was unabhängig von ihm geschieht, reaktionär und utopisch.

Was Lukács' Auffassung angeht, Hess sei über alle Klassengegensätze erhaben, so resultiert sie aus zwei Annahmen, die beide falsch sind: 1. Hess verwirft angeblich den Kapitalismus ausschließlich aus sittlichen Gründen, weil er »unmoralisch« und seine Grundstruktur im Egoismus, und nur dort, verankert sei. Wie oben gezeigt wurde, postuliert Hess aber eine Einheit von historischem Determinismus und normativer Ethik, die sich gegenseitig beeinflussen und ergänzen. Nebenbei gesagt, begeht Lukács einen weiteren Fehler, wenn er im Zusammenhang mit dem Egoismus der Bourgeoisie behauptet, die Moraltheorie der Klassiker (Mandeville, Bayle etc.) sei durch ihre politische Ökonomie abgelöst worden, weil das Handeln der Bourgeoisie keiner Mythen mehr bedurft habe (»der ›Egoismus des Handels‹ konnte sich in der Ökonomie von Smith bereits unmythologisch ausdrücken«)[39]. Über die Gegenwärtigkeit des Mythos in der entwickelten industriellen Gesellschaft könnten ihn sein Lehrer Max Weber und andere Denker, zum Beispiel Jaspers, Lévi-Strauss, Kolakowski, eines Besseren belehren.

2. Falsch ist auch Lukács' Behauptung, Hess' Sozialismus sei nicht aus dem realen Boden der Klassenkämpfe entwachsen und deshalb bedeutungslos. Die unzutreffende Einschätzung ist eine Folge von Lukács' antidialektischem Denken: entweder moralisierende Zeitkritik oder Affirmation des Klassenkampfes; ein Drittes gibt es nicht. Das steht im Widerspruch zu Hess' Auffassung, zumindest seit 1843. Komisch, sogar absurd, hört sich die Bemerkung von Lukács an, daß der Glaube, nicht mit Klasseninteressen verbunden zu sein, »der typische Standpunkt des Intellektuellen [sei], der nicht – unmittelbar – am Produktionsprozeß teilnimmt«[40]. Wenn das so wäre, hätten Marx, Engels, er selbst und alle Intellektuellen (die, gerade weil sie nicht unmittelbar am materiellen Produktionsprozeß teilnehmen, eine kreative Rolle in der geistigen Sphäre spielen) niemals die Erkenntnis gewinnen können, daß die gesellschaftliche Entwicklung in hohem Maß durch Klasseninteressen beeinflußt ist.

Das Ideal, das Lukács vorschwebt, ist Hess als eine genaue Kopie von Marx. Da Hess jedoch so frech und schamlos war, Auffassungen zu vertreten, die nicht immer mit denen von Marx übereinstimmten und in verschiedenen Fällen sogar wesentlich von ihnen abwichen, wird seine Lehre als »ethischer Utopismus« disqualifiziert[41] und als »komplettes Fiasko« geschildert. Aus Moses Hess, der sein ganzes Leben den Bestrebungen des Sozialismus treu war, wird so – mit einer Terminologie, die an die stalinistische Kodifizierung des Marxismus in den dreißiger Jahren erinnert – der »Fall Hess«[42].

Hinzuzufügen bleibt, daß Silberners Entgegnung gegen Lukács, daß Hess kein Dialektiker gewesen sei und es auch nicht habe sein wollen, von einem Historiker stammt, dem die philosophische Problematik im Grunde ein unbekanntes Feld ist. Deshalb widerspricht sich Silberner selbst, wenn er Texte analysiert. So behauptet er: »Seine [Hess'] triadische dialektische Bewegung erinnert an Hegel«[43], oder bei der Rekonstruktion der Hessschen Konzeptionen: »Die dialektische Methode sei im großen und ganzen die richtige«[44] usw. Ob Hess Dialektiker sein wollte oder nicht, können wir nicht wissen, weil er sich dazu nirgends geäußert hat. Die Analyse seiner Texte hingegen beweist, daß er die Dialektik benutzt, um verschiedene historiosophische, soziale und andere Phänomene zu erklären.

Hanna Singer stellt in der Einleitung zu ihrer Dissertation die interessante These auf, daß der »wahre« Sozialismus ebenfalls ein »wissenschaftlicher« Sozialismus sein wollte, an dessen prinzipieller Möglichkeit sie allerdings zweifelt. Zur Wissenschaft gehört in ihren Augen die Erkenntnis, daß sich etwas unter bestimmten Umständen mit Naturnotwendigkeit vollzieht; auf den Sozialismus bezogen, würde das heißen, daß er unvermeidbar eintreten wird. Der grundlegende Unterschied zwischen Hess und Marx soll nun darin bestehen, daß der erste die Zwangsläufigkeit einer sozialistischen Gesellschaft mittels einer inneren, im sich realisierenden Wesen des Menschen verankerten Notwendigkeit erweisen will, während sich die Herausbildung der sozialistischen Gesellschaft bei Marx infolge der Entwicklung der Produktionsverhältnisse mit Naturnotwendigkeit vollzieht[45]. Mit anderen Worten: Vollzieht sich die Wandlung zur sozialistischen Gesellschaftsordnung bei Marx primär im gesellschaftlichen Sein, so realisiert sich die Veränderung des empirischen Menschen bei Hess und dem »wahren Sozialismus« in erster Linie im Bewußtsein des sozialistischen, das heißt zu Kooperation mit dem Mitmenschen gewillten Menschen[46]. Die wesentliche Affinität der Konzeptionen von Marx und Hess besteht nach Singer »in dem Streben, für das Kommen der sozialistischen Zukunft Sicherheit zu schaffen«.

Singers Annahme, daß Hess' Sozialismus einen neuen Menschen voraussetzt, der anders denkt und empfindet als derjenige in der bestehenden kapitalistischen Gesellschaft, ist nur bedingt richtig. Hess war nämlich der Überzeugung, daß sich einerseits der Mensch und seine Bewußtseinsstruktur ändern müssen, andererseits aber auch die Gesellschaftsordnung und daß erst durch das Zusammentreffen beider Elemente die Umwandlung der Gesellschaft in eine sozialistische gelingt.

Um ihr Ziel zu erreichen, verfälscht Singer Hess, indem sie seine Theorie gewissermaßen halbiert. Als typisches Beispiel kann eines ihrer Zitate von Hess dienen: »Der Sozialismus ist in Deutschland durch die theoretische

Notwendigkeit der Wissenschaft von innen heraus entstanden«, bei Hess lautet der ganze Satz aber: »Der Sozialismus ist, mit anderen Worten, durch die praktische Not des Proletariats von Außen hereingekommen, und durch die theoretische Notwendigkeit der Wissenschaft von Innen heraus entstanden.«[47] Durch das Weglassen des Proletariats wird der Eindruck hervorgerufen, daß Hess seinen Sozialismus ausschließlich durch die Veränderung des Bewußtseins in die Tat umsetzen wollte, daß das rationale, philosophische Denken nach seiner Überzeugung mit Notwendigkeit zum Sozialismus gelangt und daß diese Denknotwendigkeit für ihn ein ebenso sicherer Grund für die Etablierung einer sozialistischen Gesellschaft ist wie die Entwicklung der Produktionsverhältnisse bei Marx.

In Wirklichkeit zeigt das angeführte Zitat mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß die philosophischen Wissenschaften im Hegelschen Sinn[48] und die objektiven Zustände der Welt, in erster Linie die »Not des Proletariats«, den Sozialismus hervorgerufen haben, oder mit Hess' Worten: »Erst durch das Zusammentreffen der beiderseitigen Geburtswehen kam der Sozialismus in Deutschland zur Welt.« Er ist nach Hess ohne seinen »sozialen Hintergrund« überhaupt nicht zu verstehen.

Während Hess die Überwindung der sterilen Philosophie fordert, die sich zur Änderung der Gesellschaftsordnung und des Menschen nicht mit gesellschaftlichen Kräften verbindet, und die Notwendigkeit der sozialen und politischen Aktion betont, behauptet Singer, daß für Hess die Philosophie sein Leben lang »die Hauptdisziplin« gewesen sei[49], daß er geglaubt habe, »man müsse nur das Bewußtsein des Menschen verändern, die Veränderung des Seins ergebe sich daraus von selbst«[50], daß ihn eben dies von Marx unterscheide, der in der Nationalökonomie den Schlüssel für die Erkenntnis der gesellschaftlichen Phänomene gesehen und mittels der Kategorien der politischen Ökonomie die weltgeschichtliche Mission des Proletariats begriffen habe[51]. Es ist schwer zu verstehen, warum Singer nicht gesehen hat, daß sich Hess am Volk orientiert und die Philosophie kritisiert, weil sie nicht verstanden habe, dem Gedanken der geistigen *und* der sozialen Freiheit zum Durchbruch zu verhelfen. Die deutschen Philosophen scheinen ihm, trotz der verbalen Anerkennung des Zusammenhanges zwischen geistiger und sozialer Freiheit, mit der Volksfreiheit nicht Ernst machen zu wollen. Sie wollen die Freiheit auf die Religionsfreiheit begrenzt wissen, ohne zu bedenken, daß »es ein nutz- und fruchtloses Unternehmen [ist], das Volk geistig frei machen zu wollen, ohne ihm zugleich die wirkliche, soziale Freiheit zu geben ...«[52]. Hanna Singer wird damit Hess nicht gerecht; sie vermag keinen wesentlichen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus zu leisten.

Die Abhandlung von Irma Goitein wurde oben erwähnt. Ihr marxistisch-dogmatischer Standpunkt führt sie dazu, in Hess einen zeitweilig marxistisch kostümierten philosophischen Idealisten zu sehen, bei dem die Marxsche Lehre »nie sehr tief gegangen ist«[53]. Es kann uns also nicht erstaunen, wenn sie zum Schluß kommt, daß sich Hess zu dem entwickelte, was er eigentlich schon immer war: zum Reformisten, der eine politische Allianz mit Lassalle einging, und zum reaktionären Zionisten. Trotz ihrer orthodoxen Tendenz sind ihre Verdienste bei der Erschließung des Hess-Nachlasses hervorzuheben: Sie setzte das Werk von Zlocisti fort und veröffentlichte als Anhang zu ihrem Buch einige nicht bekannte Aufsätze und Briefe von Hess.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Hess-Forschung durch Erich Thier wieder aufgenommen. In seiner Einleitung zu Marx' »Nationalökonomie und Philosophie« und in seiner Abhandlung »Das Menschenbild des jungen Marx« beschäftigt er sich mit anthropologischen und eschatologischen Motiven im Denken Hess' und mit seinem Einfluß auf die intellektuelle Entwicklung des jungen Marx. Thier ist der Überzeugung, daß die Begegnung mit Hess bei Marx das »entscheidende Erlebnis« auslöste. Weshalb Hess zur Inspirationsquelle für den Jüngeren wurde, wie und warum er ihn beeinflußte – darüber hat Thier allerdings eine vage Vorstellung. Seine Berufung auf Zlocisti, Gustav Mayer und auf psychologische Erfahrungen nützt da wenig. Thier behauptet, Hess und Marx seien »nach Herkunft, Bildungsgang und Schicksal ... in so vielen Punkten vergleichbar, daß der Versuch einer soziologischen Interpretation ihrer Verschiedenheit in Haltung und Anschauung der Welt von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Hier entscheiden Charakter und persönliche Geprägtheit. Beide streben über die gegebene, als kritisch empfundene gesellschaftliche und geschichtliche Situation hinaus und sind von Notwendigkeit und Möglichkeit der positiven Überwindung derselben zutiefst überzeugt.«[54] Mit dieser Erklärung weicht Thier der Analyse der Texte von Hess und Marx aus, durch die allein das Problem zu lösen wäre.

Auf derselben Linie der psychologischen Deutung der Ideengeschichte liegt Thier mit seiner Behauptung, daß sich Hess, der »gute Kerl«, dieser »hingebungsvolle Träumer« mit dem »milden wohlwollenden Blick« und »sanguinistischer Harmlosigkeit«, fast immer in Illusionen bewegt habe[55]. Thier ist dagegen zuzustimmen, wenn er in Hess' Konzeptionen das eschatologische Motiv enthüllt, wobei sich die eschatologischen Hoffnungen natürlich im Diesseits erfüllen sollen. Thiers starke Seite ist zugleich freilich seine Schwäche: Er zeigt, daß Hess von Anfang an die sozialistische Gesellschaftsordnung als das Ziel der Geschichte und die Grundlage des Reiches Gottes auf Erden aufgefaßt habe, verführt aber als protestantischer Theo-

loge, der sich einer religiösen Terminologie bedient, zu dem Mißverständnis, als sei es Hess um das Jenseits gegangen, das heißt, als habe er in diesem zentralen Punkt eine religiöse Position vertreten. Bruno Frei hat Thier denn auch vorgeworfen, einen irdischen Zustand in einen paradiesischen umgedeutet zu haben. Doch das ist, wie gesagt, ein Mißverständnis, denn Thier schreibt ausdrücklich, Hess benutze zwar eschatologische Formeln, habe aber die Absicht, auf Erden, »in voller Diesseitigkeit«, eine humane und gerechte Gesellschaft zu gründen[56].

Wer heute über Hess schreibt, muß unvermeidlich Edmund Silberner nennen. Silberner ist, was Gustav Mayer für Engels, Franz Mehring und McLellan für Marx sind – der Biograph von Hess. Seine Lebensbeschreibung hat die einseitige und apologetische von Zlocisti ersetzt. Der von ihm herausgegebene Briefwechsel und verschiedene Materialien aus dem Nachlaß von Hess im Internationalen Institut für Sozialgeschichte in Amsterdam gewähren einen tiefen Einblick in dessen Wesen und bereichern unser Wissen über seine Auffassungen und seine Tätigkeit. Silberner hat ca. 15 Jahre lang Hess' Spuren verfolgt, er besuchte alle zugänglichen Archive und sammelte jedes mit Hess' Leben irgendwie verbundene Dokument.

Das biographische Interesse bestimmte die Auswahl seiner Themen: Hess' Jugendjahre, die literarischen Anfänge, die Arbeit bei der »Rheinischen« und »Kölnischen Zeitung«, das Privatleben, die kommunistischen Aktivitäten, die philosophische Begründung des Sozialismus, die Tätigkeit im »Bund der Kommunisten«, die naturwissenschaftlichen Schriften der fünfziger Jahre, Hess' Beziehung zu Lassalle, sein zionistisches Engagement und das Werk »Rom und Jerusalem«, der Anteil an den Kongressen der Ersten Internationale, das posthum veröffentlichte Werk »Die dynamische Stofflehre«.

Bei verschiedenen Gelegenheiten befaßt sich Silberner auch mit den intellektuellen Beziehungen zwischen Hess und Marx, betont aber, es könne »nicht Aufgabe dieser Biographie sein, bis ins Einzelne dieses Problem zu untersuchen«[57]. Die Formulierung ist nicht so bedeutungslos, wie es auf den ersten Blick scheint. Man sollte sie als Hinweis eines hervorragenden Wissenschaftlers auf ein Desiderat ernst nehmen, mit dem er sich aus objektiven Gründen nicht befaßt hat. Silberner fügt hinzu, daß bis jetzt nicht nur von seiner Seite, sondern überhaupt keine vergleichende Textanalyse der Werke von Hess und Marx geleistet worden sei. Der Schwerpunkt liegt einerseits im Bereich des Persönlichen, Psychologischen, andererseits bei der Beschreibung der Texte von Hess. Zu kurz kommen dabei die geistesgeschichtliche Einordnung seines Denkens, seine Beziehungen zu Hegel, Fichte, den anderen Junghegelianern und besonders zu Marx.

Was diesen betrifft, so operiert Silberner in verschiedenen Fällen nicht

mit Fakten oder Einsichten, die sich auf textkritische Analysen stützen, sondern mit Vermutungen, die allerdings manches Mal das Richtige treffen. So nimmt er an, ohne im Rahmen seiner Studie den Beweis führen zu können, daß Marx' Auffassungen über die bürgerliche Gesellschaft, die Menschenrechte, das Wesen des Geldes, wie er sie in seinem Artikel »Zur Judenfrage« formuliert hat, von Hess inspiriert seien, der ähnliche Anschauungen im Aufsatz »Über das Geldwesen« zur Sprache bringe. Silberners Annahme, Marx habe diesen Aufsatz als Redakteur der »Deutsch-Französischen Jahrbücher«, in denen er ursprünglich erscheinen sollte, kennengelernt und zu seinen Zwecken benutzt[58], wäre überzeugender, wenn er zeigen könnte, daß Hess durch seine eigene Entwicklung zu diesen Ideen geführt wurde, während das für Marx (dessen Abhandlung vor Hess' Aufsatz erschienen ist) nicht gilt. Da er diesen Nachweis nicht erbringen konnte, wurde seine These von verschiedenen Forschern mit Recht angegriffen.[59]

Bei einem anderen Beispiel dafür, wie Vermutungen Quellenstudien und Textanalysen ersetzen, geht es um die Rekonstruktion der Verhältnisse zwischen Hess und Marx am Anfang der vierziger Jahre, genauer um Marx' Wendung zum Kommunismus. Silberner schildert das Verhältnis von Hess zu Marx folgendermaßen: Die Mitarbeiter der »Rheinischen Zeitung« und andere Interessierte verschiedener politischer Schattierungen versammelten sich einmal wöchentlich im »Laacher Hof« zu Köln, um über soziale Fragen zu diskutieren. Zu ihnen gehörten auch Hess und seit Oktober 1842 Marx. Von hier bis zur Annahme, daß Hess und Marx aktuelle soziale und politische Probleme auch in der Redaktion der »Rheinischen Zeitung« unter vier Augen besprochen hätten, Hess bei dieser Gelegenheit seine sozialistischen Ansichten vorbrachte und Marx auf seine noch ungenaue Kenntnis der sozialistischen Literatur verwies, ist der Weg nicht weit[60]. »Es ist keine gewagte Annahme«, schreibt Silberner, »daß Hess durch seine Artikel in der Rheinischen Zeitung, durch die Teilnahme an den Debatten in dem Kreise des Blattes und durch den Umgang mit Marx, diesen von der Notwendigkeit überzeugte, sich mit dem Kommunismus theoretisch zu befassen. Dieses Studium führte bekanntlich Marx nicht zu einer Kritik des Kommunismus, sondern zum Kommunismus schlechthin. So übte Hess einen schicksalhaften Einfluß auf Marx aus.«[61]

Horst Stukes Werk über die »Philosophie der Tat« bei den Junghegelianern wurde schon etliche Male erwähnt und hin und wieder auch kritisiert. Das mindert die Bedeutung dieser Arbeit in keiner Weise. Sie ist bis auf den heutigen Tag eine der geistvollsten und aufschlußreichsten Beiträge zur Hess-Forschung und eine überragende denkerische und wissenschaftliche Leistung. Das Problem der intellektuellen Beziehungen zwischen Hess und Marx wird bei Stuke bewußt ausgeklammert[62], um unbelastet durch die

Auffassungen von Marx die Junghegelianer für sich und als selbständige Denker zu betrachten. Stuke fordert die Marxologen auf, dieser Problematik in einer speziellen Untersuchung nachzugehen.

Auguste Cornu, der Verfasser des dreibändigen epochemachenden Werkes über Marx und Engels im Vormärz, sieht in Hess' Lehre eine Synthese von Feuerbachs Philosophie und der Idee des Sozialismus und in Hess den Anreger von Marx' wissenschaftlichem Sozialismus[63]. Seiner Meinung nach hat Hess »eine hervorragende Rolle in der radikalen und revolutionären Publizistik des Vormärz« gespielt[64]. Dieser Ansicht ist auch der amerikanische Philosoph Robert Tucker, der über »die wichtige Rolle« spricht, »die Hess bei der Entstehung des Marxismus spielte«, und andeutet, daß er bezüglich der Entdeckung der ökonomischen Entfremdung einen großen Einfluß auf Marx ausübte[65]. Bei der Behandlung der Ideen von Hess im Aufsatz »Über das Geldwesen« und bei der Frage nach deren Einfluß auf Marx' Entwicklung vertritt Tucker übrigens denselben Standpunkt wie Silberner, ist in seinen Schlüssen aber vorsichtiger: »Ob er [Marx, Z. R.] während der Zeit [der Abfassung des Artikels ›Zur Judenfrage‹, Z. R.] das Manuskript von Hess ›Über das Geldwesen‹ erhalten hatte, als er den abschließenden Abschnitt schrieb, steht nicht fest, ist aber durchaus möglich. Auf jeden Fall waren ihm die Ideen von Hess aus persönlichen Gesprächen ganz vertraut.«[66]

Was das Konzept der ökonomischen Entfremdung und die Rolle des Geldes in der kapitalistischen Gesellschaft angeht, so faßt David McLellan, einer der prominentesten Marxologen unserer Tage, Hess unter dem Einfluß Silberners als Vorläufer von Marx auf[67]. Im großen und ganzen ist aber die positive Bewertung von Hess' Theorie für die Entwicklung der Lehre von Karl Marx eher selten. Die negative Einstellung zu Hess und speziell zum Problem seines Einflusses dominiert. Viele Marxologen nehmen die Existenz von Hess überhaupt nicht zur Kenntnis (Calvez, Löwith, Marcuse u. a.); erklärte Marxisten ignorieren die Konzeption von Hess systematisch oder versuchen, deren Bedeutung nach Möglichkeit herunterzuspielen. Als klassisches Beispiel kann hier Wolfgang Mönke genannt werden, der sich am Rande seines Forschungsinteresses für Marx und Engels seit Jahren auch mit Hess befaßt. Für ihn ist die Meinung, Hess habe Einfluß auf Marx' geistige Entwicklung ausgeübt, »offensichtlich irrig«[68] und falsch. Er löst Hess ganz aus der Entstehungsgeschichte der Marxschen Theorie, schreibt er doch: »Irgendeinen Beitrag, der in die wissenschaftliche Geschichtsphilosophie oder in den wissenschaftlichen Sozialismus eingegangen wäre, verdanken wir Hess nicht.«[69]

Dazu ist zunächst zu sagen, daß auch Marx keinen Beitrag zur wissenschaftlichen Geschichtsphilosophie geliefert hat, und zwar deshalb, weil er

diesen Begriff dem Idealismus, in erster Linie dem durch die Hegelsche Philosophie geprägten, zuschreibt. Marx unterscheidet zwischen Geschichte einerseits, die er als Wissenschaft ansieht (»Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte«[70]) und dementsprechend aus der empirischen Betrachtung der wirklichen Individuen, ihrer Aktivitäten und materiellen Lebensbedingungen ableitet, und Philosophie andererseits, die auf einer ideologischen, das heißt verdrehten Auffassung dieser Geschichte beruht, und zwar in dem Sinne, daß auf willkürliche und dogmatische Weise ein Faktor, zum Beispiel das Bewußtsein, die Vernunft oder der »Geist«, als bewegende Ursache des geschichtlichen Prozesses aufgefaßt wird. Aufgrund dieser Überlegungen erklärt Marx, daß die Deutschen viele Philosophen, aber keinen Historiker gehabt hätten[71]. Der Terminus »wissenschaftliche Geschichtsphilosophie« ist deshalb für ihn ein Widerspruch in sich selbst. Es wäre seiner Intention angemessener, von einer Theorie der Geschichte zu sprechen. Was Hess' Beitrag zum wissenschaftlichen Sozialismus betrifft, so wurde schon erwähnt, daß sogar der Begriff von ihm geprägt und expliziert worden ist.

An anderer Stelle schreibt Mönke: »Hess' Einfluß auf Marx ist von marxistischen und nichtmarxistischen Autoren vielfach überschätzt worden«[72], und weiter: »Hess ist durchaus nur eine Randerscheinung bei Marxens Entwicklung vom Demokraten zum Kommunisten.«[73] Die Version von Cornu, daß Hess einige Zeit einen gewissen Einfluß auf Marx ausgeübt habe[74] und solange der Tonangebende gewesen sei, verändert Mönke radikal, obwohl er ihr früher mindestens teilweise zugestimmt hat. Er geniert sich nicht zu behaupten, Hess sei von den allerersten Anfängen seiner Beziehung zu Marx »der Abhängige, Lernende, Bewundernde« gewesen.

Mönke verbreitet seit Jahren die Auffassung, daß Marx das Konzept der Entfremdung, besonders der Entfremdung in ihrer ökonomischen Gestalt, in der das Geld und das Privateigentum eine große Rolle spielen, vor und unabhängig von Hess herausgearbeitet habe. Durch die journalistische Tätigkeit in der »Rheinischen Zeitung« sei er auf die Bedeutung der sozialen Frage gestoßen und aus der Konfrontation mit gesellschaftlichen Mißständen auf dem Kontinent und in England habe er die wichtigsten Impulse für die Entwicklung seiner Theorie bekommen[75]. Im Verlauf des Jahres 1842 habe sich ihm die Einsicht aufgedrängt, daß in der Gesellschaft im Besitz wurzelnde Privatinteressen vorherrschen, und aus diesem Grund habe er angefangen, das Privateigentum zu kritisieren. Bei seiner Wendung zum Kommunismus sei er »mannigfachen Anregungen und Einflüssen ausgesetzt« gewesen. Dazu schreibt Mönke weiter: »Viele dieser Einflüsse sind eindeutig belegbar, manche sind umstritten. Zu den umstrittenen gehört der von Moses Hess. Unter anderem wird von verschiedenen Autoren be-

hauptet, Hess habe die sozial-ökonomische Wendung der Feuerbachschen Entäußerungstheorie inauguriert und Marx sei ihm hierin gefolgt. Nebenbei bemerke ich, daß ich in einigen früheren Arbeiten, die auf geringer Materialkenntnis beruhten, zur Verbreitung dieses Irrtums beigetragen habe.«[76]

Mönkes neue Darstellung findet jedoch in Marx' Texten keine Stütze. Die einzige Stelle, auf die er sich in diesem Zusammenhang bezieht, stammt aus dem Artikel »Debatten über das Holzdiebstahlgesetz« in der »Rheinischen Zeitung«. Dort lesen wir unter anderem: »Das Interesse aber ist praktisch, und nichts praktischer auf der Welt, als daß ich meinen Feind niederstoße! ... Das Privatinteresse ist aber immer feige, denn sein Herz, seine Seele ist ein äußerlicher Gegenstand, der immer entrissen und beschädigt werden kann, und wer zitterte nicht vor der Gefahr, Herz und Seele zu verlieren? Wie sollte der eigennützige Gesetzgeber menschlich sein, da das Unmenschliche, ein fremdes materielles Wesen, sein höchstes Wesen ist?«[77] Daraus schließt Mönke, daß bei Marx »in Analogie zu Feuerbachs Erklärung der christlichen Religion als Entäußerungsprodukt des menschlichen Gattungswesens« das Eigentum »als ein dem Wesen des Menschen fremder Gegenstand« erscheint.

Mönke betrachtet seine erwähnte »geringe Materialkenntnis« als überwunden. Bedauerlicherweise hat sich daran aber bis auf den heutigen Tag nicht viel geändert. Der Feuerbachsche Terminus des sogenannten menschlichen Gattungswesens ist seit der Veröffentlichung seiner Schrift »Wesen des Christentums« populär geworden. Der Haken liegt nur darin, daß Marx den Begriff in dem vorliegenden Fragment nicht verwendet. Viel schlimmer ist aber ein anderer Fehler: Während Marx »das Unmenschliche« als »das höchste Wesen« bezeichnet, hat Feuerbach das höchste Wesen, also Gott, auf das menschliche Wesen, das heißt auf den Menschen, zurückgeführt[78]. Angesichts der These Feuerbachs, daß der Mensch seine Eigenschaften an Gott veräußert und um das ärmer wird, um das er Gott bereichert, ist Mönkes Analogie zwischen Marx' Idee des Unmenschlichen, das sich dem Menschen entgegenstellt und ihn beherrscht, und der anthropologischen Entfremdungstheorie von Feuerbach völlig grundlos.

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß Mönke die Entfremdungstheorie Bruno Bauers mit keinem Wort erwähnt, die in den Jahren 1840 bis 1843 einen großen Einfluß auf die Entwicklung der Marxschen Ideen ausübte[79]. Dabei handelt es sich nicht um Vermutungen, sondern um Texte, deren Analyse unzweideutig beweist, daß Marx von Bauer abhängig ist. Schade, daß sie Mönke unbekannt sind. So schildert Bauer in seinem Artikel »Theologische Schamlosigkeiten« (1841) das theologische Bewußtsein als rasendes, das erst zur Ruhe kommt, wenn es »die letzten Reste der

Menschlichkeit vernichtet«[80] und »die ganze *Unmenschlichkeit* des Menschen offenbart hat«[Hervorhebung des Verfassers, Z. R.][81]. In diesem Zusammenhang benützt Bauer das Wort »Unmenschen« zur Charakterisierung derjenigen, die das bestehende Regime beschützen [82]. Demgemäß ist das höchste Wesen, das den Menschen beherrscht und seine Lebensbedingungen kontrolliert, eine Personifikation des Unmenschlichen. Diese Vorstellung stellt Bauer in diametralen Gegensatz zu Feuerbach[83].

Die beiden erwähnten Fehler von Mönke sind charakteristisch und keineswegs zufällig; sie hängen mit seiner orthodoxen Tendenz zusammen, die intellektuellen Einflüsse auf Marx' Denken auf Hegel und Feuerbach zu reduzieren, durch die Marx' dialektische Methode und seine materialistische Weltanschauung ausschließlich inspiriert sein sollen. Im Einklang damit werden Auffassungen, die den beiden nicht zugeschrieben werden können, systematisch ignoriert. Von daher ist es verständlich, daß Mönke Hess' Beitrag zur Herausbildung der Marxschen Theorie keiner eingehenden Analyse unterzogen hat. In der Vergangenheit hatte er Hess als »echten Vorläufer von Marx« bezeichnet[84], mit der Radikalisierung seines orthodox-dogmatischen Standpunktes mußte er diese Erkenntnis zurücknehmen.

In diesem Literaturüberblick konnten naturgemäß nicht alle Werke, die sich mit Hess und seinen Beziehungen zu Marx befassen, behandelt werden. Die charakteristischen Tendenzen der Forschung zu diesem Problem sind aber herausgearbeitet.

7. War Marx ein »wahrer Sozialist«?

Die Ursache, weshalb Hess in den Diskussionen über die Entstehung der Marxschen Theorie weitgehend ignoriert wird, liegt primär darin, daß ihn der Autor des »Kommunistischen Manifests« abgelehnt und seine Auffassungen in polemischen Auseinandersetzungen zu einer Karikatur gemacht hat.

Zur Zeit der Abfassung der »Pariser Manuskripte« hatte er Hess noch hoch geschätzt: »Es versteht sich von selbst, daß ich außer den französischen und englischen Sozialisten auch deutsche sozialistische Arbeiten benutzt habe. Die inhaltsvollen und originalen deutschen Arbeiten für diese Wissenschaft reduzieren sich indes ... auf die in den ›Einundzwanzig Bogen‹ gelieferten Aufsätze von Hess und auf Engels' ›Umrisse zur Kritik der Nationalökonomie‹.«[1] Später aber stellte Marx Hess' Anschauungen in einer Weise dar, daß nur ein Zerrbild von ihnen übrigblieb.

In der »Deutschen Ideologie« wirft er Hess vor, er habe ideologische Verdrehungen vorgenommen[2], »Unabhängigkeit« von der »rohen Materie«[3], das heißt vom empirischen, an materielle Voraussetzungen gebundenen Lebensprozeß, postuliert und »Konstruktionen der Wahrheit a priori« aufgestellt[4]. Marx und Engels zitieren Hess, ohne seinen Namen zu nennen, als ausgesprochenen Vertreter des »wahren Sozialismus«. Diese Form des Sozialismus, dessen von Karl Grün geprägten Namen sie in spöttischem Sinn aufgreifen, ist nach Marx eine typische Gestalt der Ideologie:

Die »wahren Sozialisten« konstruieren ihre Begriffe (in Marx' Terminologie: »Phrasen«) im »Luftreich des Traumes«; sie sind sich der faktischen Situation der Arbeiterklasse nicht bewußt; auf dem Gebiet der politischen Ökonomie und der Gesellschaftskritik sind sie grenzenlos ignorant. Anstatt sich mit der materiellen Tätigkeit und mit dem materiellen Verkehr der sozialen Klassen zu befassen, um die Struktur der Gesellschaft zu revolutionieren, beschäftigen sie sich mit der Verbreitung von Schlagworten wie »Realisierung des Menschentums«, »Proletariatsjammer«, »Organisation der Arbeit«, »Hebung der niedrigen Volksklassen« usw. Auf diese Weise wird das Bewußtsein mystifiziert und nur die oberflächliche Erscheinung des menschlich-sozialen Seins widergespiegelt. Wegen ihrer künstlichen Konstruktionen und Abstraktionen sind die »wahren Sozialisten« – immer nach Marx – nicht imstande, die wirklichen und konkreten Gründe für das Elend und die Ausbeutung zu analysieren und aufzuheben[5]. Die Ohnmacht ihrer Konzeptionen resultiert aus ihrer Abhängigkeit von der Feuerbachschen Philosophie, die den abstrakten Menschen zum Hauptobjekt ihrer Betrachtungen macht und infolgedessen beim traditionellen Humanismus stehenbleibt.

Marx und Engels begnügen sich nicht mit dieser Kritik. Sie werfen Hess vor, seine Anschauungen seien ganz unbestimmt, mystisch und durch ihre ewige Wiederholung auch antiquiert, langweilig und reaktionär geworden[6]. Dieser letzte Vorwurf ist keineswegs zufällig, sind Marx und Engels doch überzeugt, daß der »wahre Sozialismus« mit seiner Phraseologie das Bewußtsein der Schärfe des Gegensatzes von Proletariat und Bourgeoisie verdunkle oder schwäche[7]. Paradoxerweise hat Hess an der »Deutschen Ideologie«, diesem Dokument der Anklage, Urteilsverkündigung und -begründung gegen den »wahren Sozialismus« mitgearbeitet: Das Stück über Ruge und der fünfte Abschnitt über Georg Kuhlmann stammen von ihm[8]. Es ist auch nicht auszuschließen, daß er der Mitverfasser des Kapitels über Stirner war[9]. Das hat Marx jedoch nicht gehindert, seinen Mitarbeiter scharf zu kritisieren. Ähnlich steht es mit den Zeitschriften, die im Zusammenhang mit dem »wahren Sozialismus« gescholten werden. Engels hat zusammen mit Hess den »Gesellschaftsspiegel« herausgegeben, für den auch Marx einen Beitrag stiftete. Für die »Rheinischen Jahrbücher« hat Marx einige Male um Heines Mitarbeit geworben. Sie und das »Deutsche Bürgerbuch« – beide von Püttmann herausgegeben – brachten Artikel von Engels. Im »Westphälischen Dampfboot« haben Marx und Engels geschrieben; Marx hat hier die einzige Passage aus dem zweiten Teil der »Deutschen Ideologie« veröffentlicht, die zu seinen Lebzeiten erschienen ist.

Auch das »Kommunistische Manifest« befaßt sich kritisch mit dem »wahren Sozialismus«, und wieder ist Hess die wichtigste Zielscheibe. Seine An-

schauungen werden als »philosophischer Unsinn« abgestempelt, weil sie, statt »den Kampf einer Klasse gegen die andere auszudrücken, ... und statt der Interessen des Proletariers die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt, vertreten haben«[10].

Mit dem Vorwurf, daß der »wahre Sozialismus« und Moses Hess der Reaktion gedient hätten, hat sich schon Franz Mehring auseinandergesetzt. Für ihn ist Marx' und Engels' Kritik am »wahren Sozialismus« »arg übertrieben, soweit es auf die Sache, und ganz ungerecht, soweit es auf die Personen« ankommt[11]. Seiner Ansicht nach »wäre es ungerecht, aus diesen und ähnlichen Sätzen des Manifestes zu folgern, als ob der damalige deutsche Sozialismus [es] auf eine solche Wirkung angelegt hätte ... dem vormärzlichen Absolutismus absichtlich in die Hände zu arbeiten, hat ihm immer ferngelegen, und soweit er es wider seinen Willen getan hat, ist es in ungleich geringerem Maße geschehen, als man nach der Schilderung des Manifestes annehmen muß ... Entscheidend ist in erster Reihe, daß die Vertreter des ›wahren Sozialismus‹, soweit sich ihre Spuren in den Revolutionsjahren verfolgen lassen, durchaus in der schärfsten politischen Opposition zum Absolutismus und Feudalismus gestanden haben. Von Hess ist es selbstverständlich ... an der revolutionären Auffassung der Arbeiterfrage hat er immer festgehalten.«[12]

An anderer Stelle bemerkt Mehring, daß keiner von den sogenannten »wahren Sozialisten« zur Regierung übergelaufen sei und daß sie von allen Sozialisten in dieser Hinsicht das reinste Gewissen hätten. Hess könne dabei als Muster und Vorbild dienen, da er sein ganzes Leben dem Kampf des Proletariats für den Sozialismus geopfert und »noch in Reih und Glied der deutschen Sozialdemokratie gekämpft« habe[13]. Dieser Versuch, Hess zu rehabilitieren und Marx' Urteil zu entkräften, hatte trotz Mehrings prominenter Position als Redakteur der »Neuen Zeit«, als Führer des linken Flügels der deutschen Sozialdemokratie und als Mitbegründer der Kommunistischen Partei Deutschlands keinen nennenswerten Erfolg innerhalb der marxistischen Orthodoxie. Lukács, Goitein, Mönke, Förder und die sowjetischen Forscher (Stepanowa, Kandel, Lewiowa, Oisermann) ignorieren seine Meinung zu diesem Thema systematisch und betrachten die Äußerungen von Marx und Engels über Hess als Sammlung von unbedingt zu befolgenden rituellen Vorschriften.

Die Frage, ob Marx selbst ein »wahrer Sozialist« war, hat Mehring negativ beantwortet. Seiner Ansicht nach war Marx nie und nimmer Anhänger dieser von ihm mit großer Leidenschaft bekämpften Richtung des Sozialismus[14]. Es ist aber zu klären, ob dies tatsächlich stimmt. Marx – und auch Engels – haben einige Zeit die typischen Tendenzen des »wahren Sozialismus« vertreten. Was sie später als Phantasie, Utopie, Illusion, Interpreta-

tion der französischen kommunistischen und sozialistischen Literatur mit Hilfe der deutschen Philosophie Hegels und Feuerbachs disqualifizierten, als willkürlich fabrizierten Zusammenhang von Kommunismus und deutscher Ideologie, als Beschäftigung nicht mit wirklichen Menschen, sondern mit dem Menschen, mit dem menschlichen Gattungswesen, das heißt mit einem abstrakten Begriff, verurteilten, als philosophische Mystifikation und reaktionäre Position aus falscher Einschätzung der bevorstehenden Revolution in Deutschland ablehnten, das alles findet sich in Hülle und Fülle in ihren früheren Schriften. Da hier nur Marx interessiert, lassen wir die intellektuelle Entwicklung seines Partners beiseite.

Die Leidenschaft, mit der Marx den »wahren Sozialismus« bekämpft hat, läßt sich leicht erklären: Sie hat ihren Grund darin, daß er hier mit seiner eigenen Vergangenheit abrechnet, sich von seinen eigenen früheren Anschauungen distanziert. Bereits Peter von Struve hat bemerkt, daß Marx' Legitimation für sein scharfes Auftreten gegen den »wahren Sozialismus« in seiner intellektuellen Vergangenheit als Vertreter ebendieser Richtung liegt[15].

In seinen Aufsätzen in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«, in den »Pariser Manuskripten« und in der »Heiligen Familie« begründet Marx seinen Kommunismus philosophisch und vertritt dabei Konzeptionen, die den Auffassungen der »wahren Sozialisten« ganz ähnlich sind. Anhand vieler Zitate läßt sich beweisen, daß er in dieser Periode – gemessen an seinem späteren Standpunkt – die Philosophie und überhaupt die deutsche Ideologie überschätzt und dementsprechend die Rolle des Proletariats zu niedrig veranschlagt. Die später verspotteten, von den Junghegelianern geprägten Begriffe des »Gattungsmenschen«, des »Gattungswesens«, des »wahren Menschen«, des »Selbstbewußtseins« etc. dienen Marx als Kriterium, an dem die »unmenschliche« politische und soziale Wirklichkeit gemessen und mit dessen Hilfe das kommunistische Ideal formuliert wird. So schreibt er: »Dieser Kommunismus [wie ihn Cabet, Dézamy, Weitling u. a. lehrten, Z. R.] ist selbst nur eine aparte, von seinem Gegensatz, dem Privatwesen, infizierte Erscheinung des humanistischen Prinzips ... Und das ganze sozialistische Prinzip ist wieder nur die eine Seite, welche die Realität des wahren menschlichen Wesens betrifft.«[16] Im Aufsatz »Zur Judenfrage« heißt es: »In dem Staat dagegen, wo der Mensch als Gattungswesen gilt, ist er das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität, ist er seines wirklichen individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt.«[17] Das Verhalten des Menschen zu anderen Mitgliedern der Gemeinschaft wird als Realisierung des Gattungswesens bezeichnet und die Religion als Ausdruck der Trennung des Menschen von seinem Gemeinwesen aufgefaßt[18].

In seinem Brief an Ruge, der in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« veröffentlicht wurde, erklärt Marx die Reform des Bewußtseins zu einem Ziel der revolutionären deutschen Bewegung und behauptet in diesem Zusammenhang: »Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehen, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden.«[19] In den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« beschreibt er den Kommunismus als »wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen« und als »wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen«[20]. An anderer Stelle heißt es, daß sich die Menschen in der Bearbeitung der unorganischen Natur als Gattungswesen bewähren, das heißt als Wesen, die sich zu der Gattung als ihrem eigenen Wesen verhalten, was die Kooperation verschiedener Menschen im Prozeß der Produktion bedeutet[21]. In der »Heiligen Familie« kritisiert Marx die bürgerlichen Nationalökonomen, weil sie sich mit den menschlichen Verhältnissen in strikt ökonomischem und nicht humanistischem Sinn befassen. Proudhon dagegen habe dem ein Ende gemacht: »Er hat den menschlichen Schein der nationalökonomischen Verhältnisse ernst genommen und ihrer unmenschlichen Wirklichkeit schroff gegenübergestellt. Er hat sie gezwungen, das in der Wirklichkeit zu sein, was sie in ihrer Vorstellung von sich sind, oder vielmehr ihre Vorstellung von sich aufzugeben und ihre wirkliche Unmenschlichkeit einzugestehen.«[22]

In der Einleitung »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« wird als die einzige praktisch mögliche Befreiung Deutschlands die Befreiung auf der Basis der Theorie proklamiert, »welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt«.[23] Demgemäß wird die Emanzipation der Deutschen als »Emanzipation des Menschen« aufgefaßt. Aus dieser rein theoretisch-philosophischen Überlegung, die jeder empirischen Fundierung entbehrt, schließt Marx, daß der Kopf dieser Emanzipation die Philosophie und ihr Herz das Proletariat sei[24]. »Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen« ereignen[25]. Der Begriff des Proletariats stützt sich anfangs auf keine empirische Analyse[26], sondern ist das Produkt von Spekulationen über eine Klasse in Ketten, die ihren menschlichen Charakter verloren habe und ihn nur in der Emanzipation wiederfinden könne[27] – in einer Emanzipation, die mit der völligen Auflösung der bestehenden Gesellschaft gleichbedeutend ist[28]. Das Proletariat wird zu dieser Zeit als rein »passives Element«[29] der bevorstehenden Revolution betrachtet. Die Überbewertung der Theorie, die als allmächtiger Faktor gilt, und die Geringschätzung der

aktiven Rolle des Proletariats gehören zusammen: Wenn man das Proletariat als das passive Element der revolutionären Bewegung ansieht, muß man nach einem aktiven Träger des Ideals Umschau halten, der dann in der Philosophie und in den Philosophen, das heißt im geistigen Leben, in der Theorie gefunden wird.

Dazu kommt, daß Marx in der Einleitung »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« dieselbe Haltung zur politischen, das heißt bürgerlich-demokratischen Revolution eingenommen hat, die er im »Kommunistischen Manifest« selbst kritisiert. Dort wirft er Hess vor, diese überspringen und ihre Aufgaben im Rahmen der sozialistischen Revolution realisieren zu wollen. Der »wahre Sozialismus« sei nichts anderes als ein geistloses Echo auf die französische Kritik, die ihrerseits aber die Prinzipien der modernen bürgerlichen Gesellschaft voraussetze. Er habe vergessen, daß in Deutschland noch kein Repräsentativstaat, keine Pressefreiheit, keine bürgerliche Freiheit und keine Gleichheit existieren. Deshalb habe sich der »wahre Sozialismus« dem Liberalismus, der die Einführung der bürgerlichen Freiheiten fordere, in den Weg gestellt, ihn gebrandmarkt und verdammt[30]. Wörtlich heißt es: »Er diente den deutschen absoluten Regierungen mit ihrem Gefolge von Pfaffen, Schulmeistern, Krautjunkern und Bürokraten als erwünschte Vogelscheuche gegen die drohend aufstrebende Bourgeoisie. Er bildete die süßliche Ergänzung zu den bittren Peitschenhieben und Flintenkugeln, womit dieselben Regierungen die deutschen Arbeiteraufstände bearbeiteten.«[31] Dieses harte und abstoßende Urteil im »Kommunistischen Manifest« trifft auch Marx selbst, der in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« meinte, daß »nicht die radikale Revolution« ein »utopischer Traum für Deutschland« sei, »sondern vielmehr die teilweise, die nur politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses« stehen lasse[32].

Im »Kommunistischen Manifest« wird aus einem weiteren Grund vehement Kritik am »wahren Sozialismus« geübt: Er habe sich auf den Terminus Liebe festgelegt und fordere den Menschen auf, sich zu einem höheren, eines Füreinanderlebens fähigen Wesen zu entwickeln. Anstatt sich zur Idee des Kampfes einer Klasse gegen die andere zu bekennen und die Interessen des Proletariers zu vertreten, werden – so das Manifest – Phrasen über das Bedürfnis, den Mitmenschen zu lieben, verbreitet. Mit Marx' Worten: »Das Gewand, gewirkt aus spekulativem Spinnweb, überstickt mit schöngeistigen Redeblumen, durchtränkt von liebesschwülem Gemütstau, dies überschwengliche Gewand, worin die deutschen Sozialisten ihre paar knöchernen ›ewigen Wahrheiten‹ einhüllten, vermehrte nur den Absatz ihrer Ware bei diesem Publikum.«[33]

Und wieder hat Marx seine eigene Stellung zur Problematik der Liebe,

wie sie in der »Heiligen Familie« (1844) ihren Ausdruck fand, vergessen. In diesem Werk wird Edgar Bauer, dem jüngeren Bruder von Bruno, vorgeworfen, die Liebe zu ignorieren und sich ihrer entledigen zu wollen, weil sie angeblich als apartes Wesen die Menschen trenne. Marx ist dagegen von der bedeutungsvollen Rolle der Liebe im Leben des Menschen und der Gesellschaft überzeugt. Er gibt nicht weniger als sechs Gründe an, die dies beweisen sollen: 1. die Liebe lehrt den Menschen, daß die gegenständliche Welt außer ihm existiert; 2. sie bewirkt, daß der Mensch sein eigenes Wesen im anderen Menschen sucht; 3. der ganze Umfang des menschlichen Wesens erschöpft sich nicht – dank der Liebe – im eigenen Selbst des einzelnen; 4. indem der Mensch den Menschen zum Objekt seiner Gefühle macht, wird der gesellschaftlichen Welt eine gegenständliche Wichtigkeit beigelegt, während der mit sich selbst zufriedene autonome Einzelne die äußere Welt als »Nichts« betrachtet; 5. die Liebe ist die universale Klammer, die den persönlichen individuellen Menschen mit der Menschheit verbindet; 6. die Liebe ist Manifestation alles Lebendigen, alles Unmittelbaren, aller wirklichen Erfahrung[34].

Überraschenderweise hat in den letzten Jahren auch Mönke eingeräumt, daß Marx einige Zeit die Position des »wahren Sozialismus« vertreten habe. Allerdings verkürzt er ihre Dauer drastisch: Nach seiner Auffassung hat Marx von September bis November/Dezember 1843, das heißt in drei bis vier Monaten, eine Phase des utopischen Kommunismus durchlaufen, der auf den Prinzipien der Feuerbachschen Philosophie fußte und theoretischer Ausgangspunkt »für die Bewegung des ›wahren‹ Sozialismus wurde, der von 1844 bis zur Märzrevolution in Deutschland grassierte«[35]. Was in Wirklichkeit ungefähr anderthalb Jahre dauerte, wird als blitzschneller Prozeß beschrieben, den Marx mit Notwendigkeit durchmachen mußte, um vom philosophischen Kommunismus zum realen, wissenschaftlichen Sozialismus zu finden, während andere, unter ihnen auch Hess, sich den Schlingen der Ideologie nicht entwinden konnten und den »wahren Sozialismus« weiter predigten.

Bei dieser Gelegenheit muß nun von der sensationellen Entdeckung Mönkes die Rede sein, wonach Marx der eigentliche Begründer des »wahren Sozialismus« gewesen ist. Mönke sagt dies zwar nicht ausdrücklich, ist aber doch deutlich genug, so daß kein Zweifel an seiner Absicht bestehen kann. Ausgangspunkt seiner Überlegung ist die oben zitierte Stelle aus dem Artikel »Debatten über das Holzdiebstahlgesetz« von Marx, in dem dieser Kritik am Egoismus des Privatinteresses übt[36]. »Wir sehen«, kommentiert Mönke, »die Feststellung der auf Besitz beruhenden Privatinteressen wird ergänzt durch eine moralische Kritik des Eigentums (als deren Inaugurator vielfach fälschlich Hess bezeichnet wird).«[37] Was falsche Bezeichnungen

angeht, so ist immerhin auffallend, daß Mönke im gleichen Abschnitt und in einem Atem von moralischer Kritik der Privatinteressen und des Privateigentums spricht, obwohl der Begriff des Eigentums in dieser Passage bei Marx überhaupt nicht auftaucht. Marx kritisiert explizit das Privatinteresse, das mit dem Gemeininteresse kollidiert, und ist darin allem Anschein nach von Rousseau inspiriert[38]. Wo er in diesem Artikel vom Privateigentum spricht, wird es im Zusammenhang mit seiner gesellschaftlichen Rolle gesehen, was unter anderem bedeutet, daß es nicht negativ bewertet wird. Marx unterscheidet – und das muß mit aller Entschiedenheit betont werden – zwischen der intakten bürgerlichen Gesellschaft, die das Recht des Bauern, Raffholz zu sammeln, respektiert, und der durch soziale Mißstände deformierten Gesellschaft, in der das Gesetz Raffholzsammeln als Holzdiebstahl qualifiziert. In diesem Zusammenhang schreibt er: »Wir machen daher zunächst auf den Unterschied aufmerksam, und wenn man zugeben muß, daß der Tatbestand dem Wesen nach verschieden, so wird man kaum behaupten dürfen, daß er dem Gesetz nach derselbe sei. Um grünes Holz sich anzueignen, muß man es gewaltsam von seinem organischen Zusammenhang trennen. Wie dies ein offenes Attentat auf den Baum, so ist es durch denselben ein offenes *Attentat auf den Eigentümer* des Baumes. Wird ferner gefälltes Holz einem Dritten entwendet, so ist das gefällte Holz ein Produkt des Eigentümers ... Wer also gefälltes Holz entwendet, *entwendet Eigentum*. Beim Raffholz dagegen wird nichts vom Eigentum getrennt. Das vom Eigentum Getrennte wird vom Eigentum getrennt. Der Holzdieb erläßt ein eigenmächtiges Urteil gegen das Eigentum. Der Raffholzsammler vollzieht nur ein Urteil, was die Natur des Eigentums selbst gefällt hat.« [Hervorhebungen von Z. R.][39] Wenn Mönke Privatinteresse und Privateigentum gleichsetzt, so hinterläßt er den Eindruck, als übe Marx aus moralischen Gründen *prinzipielle Kritik* am Eigentum, während er dessen Existenz hier vielmehr *prinzipiell billigt*.

Im Gegensatz zu Marx befürwortet Hess bereits 1837, in der »Heiligen Geschichte der Menschheit«, die Gütergemeinschaft als Überwindung des Privateigentums und des historischen Rechts. Seine grundsätzliche Forderung nach sozialen Reformen hat ihren Grund in der in erster Linie sozial, dann aber auch moralisch motivierten Kritik an der Gegenwart: Das Privateigentum wird als Verkörperung des Egoismus, der Finsternis, des Unrechts und als schleichendes Gift beschrieben[40]. Marx hat die Kritik von Hess am kapitalistischen Eigentum also keineswegs vorweggenommen, wie Mönke suggeriert.

8. Hess' Einfluß auf Marx' Konzeption der Verbindung von Theorie und Praxis

Die vergleichende Textanalyse der Schriften von Hess und Marx zeigt, daß eine ganze Reihe von Hess' Ideen den Marxschen Konzeptionen zugrunde liegt. Dieser Einfluß bezieht sich in erster Linie auf die Forderung nach Einheit von Theorie und Praxis oder nach Verwirklichung der Philosophie.

Marx, der in der frühen Periode seiner geistigen Entwicklung Junghegelianer war und dem Berliner »Doktorklub« angehörte, stand zuerst im Banne der radikal-hegelianischen Ideologie von Bruno Bauer, Rutenberg, Köppen und anderen, die vor ihm die deutsche geistige und politische Wirklichkeit kritisiert hatten. Demgemäß vertritt er in seinen frühesten Schriften (seiner Dissertation, den Vorarbeiten und Anmerkungen zur Dissertation und den Aufsätzen in der »Rheinischen Zeitung«) eine radikal-philosophische und radikal-politische Tendenz. Für diese Schriften gilt der im Grundsätzlichen von Bruno Bauer entwickelte Gedanke, daß der freie theoretische Geist (von Bauer subjektiv als freies Selbstbewußtsein verstanden) mit Notwendigkeit in Praxis übergeht: Die Theorie wird praktisch und die Praxis von Theorie durchdrungen[1]. In Marx' Dissertation wird der frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie, er bezeichnet dies gemäß der richtig verstandenen Tendenz Bruno Bauers als »psychologisches Gesetz«[2]. Die Relation von Theorie und Praxis formuliert Marx folgendermaßen: »Allein die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch.

Es ist die Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt.«[3]

Nicht zufällig benützt Marx hier den Bauerschen Terminus »Kritik«. Die Philosophie ist, dialektisch gesehen, einseitig oder mit Marx' Worten: »ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet«, weil sie die Wirklichkeit aus sich selber konstruiert und ihr der »Drang zur Konkretheit« fehlt[4]. Deshalb fordert Marx Kritik an jeder apriorischen Philosophie und an jedem Versuch, die Praxis aus der reinen Theorie abzuleiten. »So ergibt sich die Konsequenz«, schreibt er, »daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie im Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.«[5] Marx befürwortet eine Theorie, die als Kritik praktisch wirkt. Die letztere ist nichts als theoretisch-philosophische Reflexion über die Uneinigkeit von Philosophie und Wirklichkeit. Sie wendet sich gegen die nichtphilosophische Welt und gegen die nicht-weltliche Philosophie[6].

Marx' Bruch mit dem philosophischen Radikalismus, der mit Rousseaus Theorie und der junghegelianischen Auslegung der Hegelschen Philosophie in enger Verbindung steht, der die Volkssouveränität postuliert und die Ideen der Französischen Revolution verficht, sowie seine verhältnismäßig schnelle Entwicklung zum Kommunismus in den Jahren 1843–1844 führen ihn zunehmend unter den Einfluß von Hess[7]. In seinen kommunistischen Schriften »Zur Judenfrage«; Einleitung zur »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«; »Ökonomisch-Philosophische Manuskripte«; »Die heilige Familie«; »Die deutsche Ideologie« wird dieser Einfluß ganz deutlich.

Die Keime von Marx' Kommunismus sind in »Einem Briefwechsel von 1843« enthalten, der in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« veröffentlicht wurde. In einem Brief an Ruge, der Marx zu dieser Zeit irrtümlich für einen ihm nahestehenden radikalen Demokraten hielt, verdeutlicht dieser seinen neuen Standpunkt: »Laßt die Toten ihre Toten begraben und beklagen. Dagegen ist es beneidenswert, die ersten zu sein, die lebendig ins neue Leben eingehen; dies soll unser Los sein ... Ich mache Sie nur darauf aufmerksam, daß die Feinde des Philistertums, mit einem Worte alle denkenden und leidenden Menschen, zu einer Verständigung gelangt sind, wozu ihnen früher durchaus die Mittel fehlten ... Das System des Erwerbs und Handels, des Besitzes und der Ausbeutung der Menschen führt aber noch viel schneller als die Vermehrung der Bevölkerung zu einem Bruch

innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu heilen vermag, weil es überhaupt nicht heilt und schafft, sondern nur existiert und genießt ... Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen und die neue positiv ausgebildet werden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen, und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schoße trägt.«[8]

In einem anderen, vier Monate später verfaßten Brief an Ruge entwickelt Marx den Gedanken der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit und der Einschätzung der Wirklichkeit als Einheit von Wesen und Existenz. Er wendet sich sowohl gegen die bestehende Welt als auch gegen die vorhandene Philosophie: »Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme esoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist. Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikt mit den vorhandenen Mächten.«[9]

Die Verwandtschaft dieser Marxschen Konzeption mit der von Hess in der »Europäischen Triarchie« ist auffallend und, wie bereits S. Avineri in seiner Untersuchung über Marx' soziale und politische Theorie bemerkt hat, nicht zufällig[10]. Marx ist von Hess abhängig und inspiriert. Die Konfrontation der oben zitierten Marxtexte mit Passagen aus der »Europäischen Triarchie« zeigt dies deutlich.

Im Vorwort zur »Triarchie« wird die bestehende Relation von Theorie und Praxis als »Trennung« charakterisiert. Sie besteht darin, daß die Philosophie hinter dem praktischen Leben zurückgeblieben ist. »Versuchen wir es«, postuliert Hess, »dasselbe wieder einzuholen und ihm, wo möglich, einen Vorsprung abzugewinnen.«[11] Die bisherige Philosophie hat sich – so heißt es an anderer Stelle – mit der Vergangenheit und nicht mit der aktuellen sozialen und politischen Wirklichkeit befaßt: »Die höchste Spitze der deutschen Philosophie ist ein Reflex unserer idealistischen Vergangenheit, – das Wesen der Tat ... ist der deutschen Philosophie nicht aufgegangen.«[12] In diesem Zusammenhang prägt Hess den Begriff von der notwendigen »Negation der Philosophie«. Was die moderne Wissenschaft erringen kann, liegt laut Hess nicht mehr im Gebiete der eigentlichen Philosophie

oder im Denken überhaupt, in der Theorie, sondern in der Praxis. Da er in die jetzt erforderliche Philosophie der Tat die Zukunft einbezieht und diese mit dem Sozialismus identifiziert[13], läßt er keinen Zweifel daran, daß die Praxis ein Handeln bedeutet, das den Sozialismus intendiert. »Die Philosophie der Tat unterscheidet sich von der bisherigen Philosophie der Geschichte dadurch, daß sie ... die Zukunft in den Bereich der Spekulation zieht. Durch den Hinzutritt dieses neuen Faktors erhält aber die ganze Geschichte eine andere Physiognomie als bisher«, heißt es bei Hess[14].

Aufgrund der Verklammerung von Praxis als Kritik des Bestehenden und sozialistischer, zum Kampf gegen das System des Besitzes und der Ausbeutung drängender Theorie kommt Marx zum Schluß, daß sich die Hoffnungen der Junghegelianer auf politische Reformen und auf die Veränderung der Politik der deutschen Staaten (vor allem Preußens) als leere Illusionen erwiesen haben. Deshalb übernimmt er von Hess die Auffassung, daß nicht die politischen, sondern die sozialen Probleme die zentralen sind und daß sich diese nicht im Rahmen des Staates, sondern nur auf der gesellschaftlichen Ebene lösen lassen. Entsprechend geht es jetzt nicht nur um die politische, sondern um die soziale Emanzipation, die er im Aufsatz über die Judenfrage zum Programm erhebt: »Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person. Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ›forces propres‹ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.«[15]

Schon Kägi hat bemerkt, daß die Einleitung »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« durch Hess' Aufsatz »Philosophie der Tat« (veröffentlicht im Oktober 1843 in Herweghs »Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz) beeinflußt ist[16]. Diese Feststellung ist dahingehend zu ergänzen, daß alle drei in dieser Sammlung erschienenen Artikel auf Marx gewirkt haben: »Sozialismus und Kommunismus«; »Die eine und ganze Freiheit«; »Die Philosophie der Tat«.

Wie im 1. Teil im Kapitel »Die Verbindung von Theorie und Praxis« ausgeführt wurde, betrachtet Hess Frankreich als Land der politischen Praxis und Deutschland als Land der Theorie. Marx schließt sich dieser Auffassung (die Hess gerade in »Sozialismus und Kommunismus« ausführlich darlegt) zum Teil bis in die Formulierungen hinein an: »Man beginnt also

jetzt in Deutschland anzufangen, womit man in Frankreich und England zu enden beginnt. Der alte faule Zustand, gegen den diese Länder theoretisch in Aufruhr sind und den sie nur noch ertragen, wie man die Ketten erträgt, wird in Deutschland als die aufgehende Morgenröte einer schönen Zukunft begrüßt ... Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der Mythologie, so haben wir Deutsche unsere Nachgeschichte in Gedanken erlebt, in der Philosophie. Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die ideale Verlängerung der deutschen Geschichte. Wenn wir also statt die oeuvres incomplètes unserer reellen Geschichte die oeuvres posthumes unserer ideellen Geschichte, die Philosophie, kritisieren, so steht unsere Kritik mitten unter den Fragen, von denen die Gegenwart sagt: that is the question. Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existierten, zunächst kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.« [17] Wie Hess ist also auch Marx überzeugt, daß sich die deutsche Philosophie mit rein theoretischen Problemen beschäftigt, die mit der bürgerlich-demokratischen Revolution in Zusammenhang stehen und die jenseits des Rheins schon längere Zeit anachronistisch sind.

Hess' These, wonach Deutschland das Land der Theorie ist, Frankreich und England hingegen die Länder der politischen bzw. sozialen Praxis sind, findet bei Marx ihren adäquaten Ausdruck in folgender Passage: »Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die anderen Völker getan haben. Deutschland war ihr theoretisches Gewissen. Die Abstraktion und Überhebung seines Denkens hielt immer gleichen Schritt mit der Einseitigkeit und Untersetztheit ihrer Wirklichkeit.« [18] »Wie deutsche Ideologen melden«, heißt es in der »Deutschen Ideologie« zu Beginn des Beitrags über Feuerbach, »hat Deutschland in den letzten Jahren eine Umwälzung ohnegleichen durchgemacht. Der Verwesungsprozeß des Hegelschen Systems, der mit Strauß begann, hat sich zu einer Weltgärung entwickelt, in welche alle 'Mächte der Vergangenheit' hineingerissen sind ... Alles dies soll sich im reinen Gedanken zugetragen haben ... Um diese philosophische Marktschreierei, die selbst in der Brust des ehrsamen deutschen Bürgers ein wohltätiges Nationalgefühl erweckt, richtig zu würdigen ... ist es nötig, sich den ganzen Spektakel einmal von einem Standpunkt anzusehen, der *außerhalb Deutschlands liegt.*« [Hervorhebung von Z. R.][19]

Marx ist auch in seiner Überzeugung, daß die deutsche Kritik den Boden der Philosophie nicht verlassen habe, von Hess inspiriert, der in seinem Aufsatz »Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie« (1841) den

Junghegelianern vorgeworfen hat, über Hegel nicht hinausgelangt und beim Denken stehengeblieben zu sein; ihre einzige Grundlage sei immer noch die ideale der Hegelschen Philosophie[20]. Marx' Abhängigkeit von Hess ist hier nicht nur eine sachliche, sondern sogar eine der Formulierungen: »Die deutsche Kritik«, schreibt er, »hat bis auf ihre neuesten Efforts den Boden der Philosophie nicht verlassen. Weit davon entfernt, ihre allgemein-philosophischen Voraussetzungen zu untersuchen, sind ihre sämtlichen Fragen sogar auf dem Boden eines bestimmten philosophischen Systems, des Hegelschen, gewachsen. Nicht nur in ihren Antworten, schon in den Fragen selbst lag eine Mystifikation. Diese Abhängigkeit von Hegel ist der Grund, warum keiner dieser neueren Kritiker eine umfassende Kritik des Hegelschen Systems auch nur versuchte, sosehr Jeder von ihnen behauptet, über Hegel hinaus zu sein. Ihre Polemik gegen Hegel und gegeneinander beschränkt sich darauf, daß Jeder eine Seite des Hegelschen Systems herausnimmt und diese sowohl gegen das ganze System wie gegen die von den Andern herausgenommenen Seiten wendet. Im Anfange nahm man reine, unverfälschte Hegelsche Kategorien heraus, wie Substanz und Selbstbewußtsein, später profanierte man diese Kategorien durch weltlichere Namen, wie Gattung, der Einzige, der Mensch etc.«[21]

Marx wiederholt, was Hess bereits vier Jahre vor der Abfassung der »Deutschen Ideologie« über die junghegelianische Philosophie gesagt hat: »Ist auch Manches, was in neuester Zeit von Ruge, Feuerbach, Bauer usw. offen ausgesprochen wurde, nicht ausdrücklich in Hegel zu finden ... so sind doch diese scheinbaren Widersprüche so wenig ein Abfall von der hegelschen Philosophie, daß sie sich vielmehr als strengere Konsequenzen aus dem Mittelpunkte dieser Philosophie heraus, als Hegel selbst zu ziehen wagte, nicht nur dem aufmerksamen Philosophen, sondern jedem offenen Auge zeigen. Der Mittelpunkt der hegelschen Philosophie ist bekanntlich: das Aufheben der verschiedenen Momente des Geistes – welche sich im Verlaufe seiner Geschichte als einzelne und einseitige und in ihrer Besonderheit oder Einseitigkeit fixierte Formen geltend machten – zur Allgemeinheit des menschlichen Selbstbewußtseins ... nachdem er [Hegel] sodann in seiner Logik die ewigen Grundformen des Selbstbewußtseins, die sogenannten Kategorien, alleineinige Wahrheit, die zeitlos besteht, entwikkelte: wie konnten ihm da noch hinterher historische, zeitliche Wahrheiten als fertige, fixe und positive Geltung haben?«[22]

Das echte Wesen der Tat faßt Hess als Umsturz der bestehenden Institutionen und als zukünftig auf, während sich die bisherige Philosophie seiner Meinung nach nur auf das bezogen hat, was ist oder was gewesen ist, nicht auf das, was wird, »so daß man die deutsche Philosophie und namentlich ihre letzte Phase, die Hegelsche, eine Philosophie der Vergangenheit nen-

nen kann«[23]. Hess sieht, wie bereits erwähnt, seine Aufgabe in der Durchsetzung einer Philosophie der Tat, die aus Vergangenheit und Gegenwart ableiten kann, »was notwendig daraus folgt, und hierdurch kann sich ihr Wissen von der Zukunft eben so konkret gestalten, als ihr Wissen von der Vergangenheit«[24]. Die in der Theorie befangene Philosophie hat keinen praktisch-gesellschaftlichen und politischen Wert. Nur in der Praxis wird die Vernunft, die Hegel zur höchsten Instanz erklärt hat, Wirklichkeit. Die Vernunft soll realisiert und die Wirklichkeit zur Vernunft erhoben werden[25]. In diesem Sinn ist die Hegelsche Philosophie zwar die letzte der reinen Theorie, sie spielt aber wegen ihrer Konsequenzen eine wichtige Rolle als Voraussetzung der Philosophie der Tat[26].

Hess war nicht der erste Kritiker der Hegelschen Philosophie. Die Behauptung, daß ihr Standpunkt rein theoretisch sei, hatte vor Hess schon Bruno Bauer aufgestellt[27], während Arnold Ruge der Rechtsphilosophie Hegels Mangel an geschichtlicher Perspektive und demokratischem Gehalt vorgeworfen hatte[28]. Bauer und Ruge waren in politischer Hinsicht radikal eingestellt; ihre Konzeptionen entsprangen der Französischen Revolution. Sie proklamierten die Notwendigkeit der Volkssouveränität und legten die Philosophie Hegels im revolutionären Geist aus[29], waren aber weit vom sozialistischen Standpunkt entfernt, während Hess seit 1837 den Kommunismus vertrat und, wie erwähnt, ein Regime der sozialen Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit zu etablieren forderte[30].

Für Hess ist die Hegelsche Philosophie abstrakt, weil sie sich nicht mit den empirischen Tatsachen beschäftigt, die die Entwicklung Deutschlands kennzeichnen[31]; ähnlich faßt Marx die spekulative Philosophie Hegels als »abstraktes überschwengliches Denken« auf, dessen Wirklichkeit ein Jenseits ist, nämlich die französische politische Praxis[32]. In Übereinstimmung mit Hess meint Marx, daß Hegel gedacht habe, was die Franzosen politisch vollbrachten.

Die Einseitigkeit, mit der Hegels Philosophie als subjektiver Idealismus interpretiert und damit ein Teil seines Denkens verabsolutiert, der andere – die Anerkennung der objektiven Existenz der Welt – aber zu niedrig veranschlagt wird, erstreckt sich auch auf das Konzept der Entfremdung: Hegels Bestimmung aller Entäußerung des menschlichen Wesens als Entäußerung des Selbstbewußtseins läuft nach Marx' Ansicht subjektiv auf die totale Identifizierung von Mensch und Selbstbewußtsein hinaus[33]. Die Welt der Gegenstände hat dann aber nur noch den Status des »abstrakten Denkens« oder einer »Nichtigkeit«. Als Folge der »Überwindung des Gegenstands« durch das »Bewußtsein« löst Hegels Philosophie den Menschen nach Marx' Überzeugung in ein »nicht gegenständliches, spiritualisches« Wesen auf[34]. Von daher übt Marx Kritik an Hegels Position bezüglich der Entfrem-

dung und wirft ihm vor, die Entäußerung des Menschen als »Produktionsgeschichte« des »reinen«, »abstrakten« Denkens, das heißt nur als Bewegung des Bewußtseins in sich selbst, zu begreifen. Deshalb erscheinen bei Hegel die realen Gestalten der menschlichen Selbstentfremdung, wie zum Beispiel Reichtum, Staatsmacht, Eigentum, Religion, ausschließlich als »Gedankenwesen«, also bloß als Entfremdung des abstrakten philosophischen Denkens, und nicht als solche des empirischen, wirklichen konkreten Menschen. Wegen dieser Gleichsetzung der realen Entfremdung mit den Produkten des Selbstbewußtseins gilt für Marx, daß »die ganze Entäußerungsgeschichte und die ganze Zurücknahme der Entäußerung ... nichts als die Produktionsgeschichte des abstrakten, i. e. absoluten Denkens, des logischen spekulativen Denkens« ist. In diesem Zusammenhang schreibt er: »Die Entfremdung, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und [die] Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz ... von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, von Objekt und Subjekt, das heißt der Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit, oder der wirklichen Sinnlichkeit, innerhalb des Gedankens selbst. Alle anderen Gegensätze und Bewegungen dieser Gegensätze sind nur der Schein, die Hülle, die exoterische Gestalt dieser einzig interessanten Gegensätze.«[35]

Auch bei dieser Interpretation der Philosophie Hegels als subjektiven Idealismus gebührt die Priorität Hess, der sie schon in der »Triarchie« folgendermaßen charakterisiert hat: »Der Hegelianismus umfaßt das ganze Gebiet des Denkens, vom phänomenologischen und logischen, bis zum absoluten Wissen; er ist nur dann im Irrtum, wenn er glaubt, mehr als absolute Geistes-Philosophie zu sein, oder daß er schon als solche eo ipso auch die Tat umfasse. Zu diesem Irrtum verführt Hegel weniger durch den Inhalt seiner Philosophie, die sich ja selber überall nur für die Bewegung der Substanz zum Subjekte ausgibt, als durch die Einteilung seines Systems ... So will uns denn der Hegelianer einreden, sein System umfasse Alles nicht nur idealiter, sondern es treibe auch zur Realisierung der Idee. Dieses aber ist ein Irrtum. Der Hegelianismus ist als ›die Wissenschaft der Vernunft, insofern diese ihrer selbst als alles Seins sich bewußt wird‹, sich selber genug ... Welchen Teil des Hegelschen Systems man auch betrachtet, überall findet man die Idee als das Erste und Letzte. Das Hegelsche System beginnt mit der Logik. Das Erste ist dem Hegelianismus nicht die reine Gottesnatur, und das Letzte ist ihm nicht die bewußte Tat des Weltgeistes, sondern das Denken allein ist ihm das Letzte, wie das Erste, freilich nicht in dem Sinne, daß hier noch das Subjekt vom Objekt getrennt erschiene, nein, es ist das absolute Denken, das ›Denken der Identität von Denken und Sein‹, aber doch nur das Denken davon. – Ja, dieses Denken ist der Geistesphilosophie das Alpha und das Omega ... Die Phänomenologie

bildet eben so sehr den Anfang des Hegelschen Systems, als den Mittelpunkt vom Hegelschen ›subjektiven Geiste‹, und schon daraus ist ersichtlich, wo das eigentliche Gebiet der Hegelschen Philosophie [liegt]. – Wirklich muß diese Philosophie als die höchste subjektive innerhalb der absoluten Geistestat, mit anderen Worten, als ›absoluter Idealismus‹ definiert werden.« [36]

Von diesem Standpunkt aus ist es klar, daß die Aufhebung aller Widersprüche und die Überwindung alles Subjektfremden im absoluten Wissen nichts anderes ist als eine Fiktion und daß realiter die Widersprüche weiter bestehen, da sie aus den objektiven Institutionen der Wirklichkeit (Privateigentum, Verelendung der Massen, Ausbeutung usw.) resultieren. Noch mehr: Durch ihre Behauptung, daß die Entfremdung überwunden wird – dabei handelt es sich natürlich um konkrete Gestalten der Entfremdung, weil bei Hegel die Entfremdung als solche immer bestehen bleibt: ohne Entfremdung gibt es keine Entwicklung –, ist die Hegelsche Philosophie »die Rechtfertigung des Daseins« [37].

Wie bereits an anderer Stelle erwähnt wurde, kritisiert Hess nicht nur die deutsche Wirklichkeit und die sie rechtfertigende Hegelsche Philosophie. Er fordert zugleich die Überwindung der sozialen und politischen »schlechten« Wirklichkeit und der Philosophie, die nicht imstande ist, sich von der gegebenen Realität loszulösen. Solange sich Kritik nur auf der Ebene der Theorie bewegt, kann sie nur falsche Vorstellungen über die bestehende Realität auflösen, aber die Wirklichkeit als solche nicht beeinflussen, oder mit den Worten von Hess: »Wir haben noch nirgends den wirklichen Zusammenhang der geistigen und sozialen Freiheit von unseren Philosophen entwickelt gefunden.« [38]

Fast alle Gedanken, die Hess über die Einheit von Theorie und Praxis im allgemeinen und die Auflösung der Philosophie im besonderen entwikkelte, finden sich in Marx' Theorien wieder. In Übereinstimmung mit Hess hebt er hervor, daß die Befreiung der Philosophie in der Philosophie selbst angelegt sei, weil ihre immanente Tendenz, mit der Wirklichkeit in ein Wechselverhältnis zu kommen, früher oder später ihren praktischen Ausdruck finden müsse: »Weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, ... sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt.« [39] Marx übernimmt hier von Hess das Verständnis der Welt als Wirklichkeit, mit der sich die Philosophie auseinandersetzt; gleichzeitig versteht Marx, ebenfalls Hess folgend, unter Welt eine Wirklichkeit, die potentiell in der Philosophie enthalten ist und aus ihr entsteht: »Die Philosophie wird in die

Welt eingeführt von dem Geschrei ihrer Feinde, welche die innere Ansteckung durch den wilden Notruf gegen die Feuersbrunst der Ideen verraten. Dieses Geschrei ihrer Feinde hat für die Philosophie dieselbe Bedeutung, welche der erste Schrei eines Kindes für das ängstlich lauschende Ohr der Mutter hat, es ist der Lebensschrei ihrer Ideen, welche die hieroglyphische regelrechte Hülse des Systems gesprengt und sich in Weltbürger entpuppt haben.«[40] Diese Auffassung der Theorie und der Verhältnisse zwischen Theorie (Philosophie) und Wirklichkeit ist Hess' Begriff der Reflexion ähnlich – die Reflexion vermittelt aus der Theorie entlehnte Gedanken mit Momenten der praktischen Lebenssphäre: Der Bezug theoretischer Gehalte auf aktuelle Zeitsituationen erfolgt auf reflektierende Weise[41].

Wie gesagt, kann Hess von der Theorie, die er mit Philosophie gleichsetzt, keine Emanzipation der Menschheit erhoffen. In der Phase der sozialen Umwälzungen wird die Philosophie, die ihr Gedankenbild in die Wirklichkeit projiziert, aufhören, Philosophie zu sein, weil ihr Inhalt von der Realität absorbiert wird und sie sich ihrer Prinzipien entleert. Im Einklang mit Hess und im Sinn der Aufhebung der Philosophie qua Theorie und der bestehenden Gesellschaft qua unmenschliche Welt hebt Marx hervor, daß die Negation der Philosophie zu Recht postuliert worden sei, daß aber diejenigen, die sich darauf beschränkt haben, der Philosophie den Rücken zu kehren (gemeint sind die politischen Radikalen, die antisozialistische Tendenzen vertreten[42]), nicht imstande seien zu verstehen, daß die Negation nicht nihilistisch sei, sondern aus der Verwirklichung der Philosophie resultiere. In diesem Zusammenhang übernimmt er das Schlagwort von der Aufhebung der Philosophie: »Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie ist die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart al pari stehende deutsche Geschichte. Das deutsche Volk muß daher diese seine Traumgeschichte mit zu seinen bestehenden Zuständen schlagen und nicht nur diese bestehenden Zustände, sondern zugleich ihre abstrakte Fortsetzung der Kritik unterwerfen. Seine Zukunft kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner reellen noch auf die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände beschränken, denn die unmittelbare Verneinung seiner reellen Zustände besitzt es in seinen ideellen Zuständen, und die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker beinahe schon wieder überlebt. Mit Recht fordert daher die praktische politische Partei in Deutschland die Negation der Philosophie ... Die Beschränktheit ihres Gesichtskreises zählt die Philosophie nicht ebenfalls in den Bering der deutschen Wirklichkeit oder wähnt sie gar *unter* der deutschen Praxis und den ihr dienenden Theorien. Ihr verlangt, daß man an wirkliche Lebenskeime anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen

Volkes bisher nur unter seinem Hirnschädel gewuchert hat. Mit einem Worte: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.«[43]

Marx lehnt die Praxis der Partei ab, weil sie die Philosophie vollkommen ignoriere und sie nicht als Bestandteil der gegenwärtigen Realität betrachte. Die Tatsache, daß er hier die deutsche Wirklichkeit erwähnt, ist keinesfalls zufällig, da seiner Ansicht nach in Deutschland Kritik der Wirklichkeit auch Kritik der Philosophie bedeutet. In Marx' Augen begeht die theoretische Partei, das heißt die der Junghegelianer, denselben Fehler mit umgekehrten Vorzeichen: Sie erblickt im aktuellen kritischen Kampf hauptsächlich dessen theoretische Aspekte und glaubt, mit philosophischen Mitteln die Wirklichkeit umzuwandeln, ohne die Philosophie aufzuheben. Ihr Irrtum resultiert demnach ebenfalls aus der Voraussetzung, daß die bisherige Philosophie nicht zu der bestehenden Wirklichkeit gehört. »Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst, indem sie von den Voraussetzungen der Philosophie ausging und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehenblieb oder anderweitig hergeholte Forderungen und Resultate für unmittelbare Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben – ihre Berechtigung vorausgesetzt – im Gegenteil nur durch die Negation der seitherigen Philosophie, der Philosophie als Philosophie, zu erhalten sind ... Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduzieren: Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.«[44]

Bei Hess und Marx hat die Aufhebung der Philosophie dieselbe Bedeutung. Beide fassen die Praxis als den Menschen selbst, als die menschliche Aktivität und das menschliche Leben, auf. Aus diesem Grund ist es völlig klar, daß die Philosophie jeglichen Sinn einbüßt, wenn sie sich das Denken als ein von der Praxis, also dem Leben, getrenntes Phänomen vorstellt. Andererseits verlieren die traditionellen Fragen der Philosophie: nach dem Wesen der Welt, nach ihrer Erkenntnis seitens des Menschen, nach der Existenz Gottes etc., jeden Sinn, sobald man zur Überzeugung kommt, daß das Denken, das sich selbst begreift, nur ein Ausdruck des praktischen Lebens ist. Deswegen wird es in der Zukunft zu einer Versöhnung von Idee und Materie, Denken und Sein kommen, die der Autonomie des intellektuellen Bereichs gegenüber dem praktischen Leben ein Ende macht. Die Eroberung des Privilegs einer autonomen Sphäre hat das Denken der Arbeitsteilung, in erster Linie der Trennung zwischen geistiger und physischer Aktivität, zu verdanken. Hier ist die Genese der Täuschung zu suchen, daß das Denken eine vom menschlichen Leben unabhängige Tätigkeit ist, die sich souverän entwickelt. In der Zukunft, in der kommunistischen Gesellschaft, wird sich der Mensch gemäß den Anschauungen von Hess und

Marx nicht mit der Philosophie, die von den Bedürfnissen des praktischen Lebens getrennt ist und die die Kluft zwischen der geistigen Sphäre und der Praxis sanktioniert, zufriedengeben. Die Arbeitsteilung wird liquidiert, keine menschliche Aktivität wird imstande sein, sich wie in der Vergangenheit einen angeblich autonomen Bereich zu schaffen, der sich in den Konsequenzen als fremde Macht gegen den Menschen wendet: Alle Tätigkeiten werden sein, was sie schon immer sein sollten – Manifestationen des ungeteilten, ganzen Menschen. Die Philosophie verschwindet gleichermaßen wie Privateigentum, Klassenteilung, Politik, Staat und Religion[45].

Jürgen Habermas schreibt zu Marx' Konzept von der Verwirklichung der Philosophie durch ihre Aufhebung: »Wer den Marxismus immanent daraufhin prüfen will, wieweit sein Ansatz zur Lösung auch der klassischen philosophischen Probleme taugt, hat diese These von der Verwirklichung der Philosophie durch ihre Aufhebung als Philosophie oder, wie es bereits die Dissertation formulierte, die These vom Philosophischwerden der Welt durch das Weltlichwerden der Philosophie ernstzunehmen, ja er hat von ihr als der Schlüsselthese auszugehen.«[46] Diese Formulierung trifft den Nagel auf den Kopf: Solange Philosophie nur Kritik ist oder im Bereich der Theorie steckenbleibt, bildet sie keine auflösende Kraft. Nur wenn die Philosophie sich ihren Prinzipien und Ansprüchen entsprechend verwirklicht, verliert sie ihre Gestalt als Philosophie.

Indem sie die Praxis initiiert, die die Mängel der Wirklichkeit beseitigt, macht sie sich selbst ein Ende, insofern sie zu dieser Wirklichkeit gehört und ihre ideelle Ergänzung bildet. Mit anderen Worten: Praxis als solche läßt sich nicht in Theorie aufheben, wie das die sogenannte theoretische Partei postuliert. Die praktische oder die politische Partei dagegen, die die Mißstände der Welt mit praktischen Mitteln bekämpfen will, verhält sich vollkommen unkritisch gegenüber der Philosophie und – in erster Linie – gegen sich selbst, denn für Marx gibt es keine politische Partei ohne Philosophie. Damit wird die Philosophie konserviert, und da sie in Deutschland zur bestehenden Wirklichkeit gehört, steht die politische Partei ihr ohnmächtig gegenüber. Aus dem damit charakterisierten Dilemma – denn auf ein solches läuft diese programmatische Bestimmung des Verhältnisses von theoretischer und politischer Partei hinaus – kann nach Marx nur die revolutionäre Praxis helfen. »Schon als entschiedener Widerpart der bisherigen Weise des deutschen politischen Bewußtseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die Praxis. Es fragt sich: Kann Deutschland zu einer Praxis à la hauteur des principes gelangen, das heißt zu einer Revolution, die es nicht nur auf das offizielle Ni-

veau der modernen Völker erhebt, sondern auf die menschliche Höhe, welche die nächste Zukunft dieser Völker sein wird?«[47] Die Praxis wird hier eindeutig mit revolutionärer Aktion gleichgesetzt.

Damit folgt Marx zweifellos den Vorstellungen von Hess, die er in den oben erwähnten drei Aufsätzen in den »Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz« veröffentlicht hat. In seinem Artikel »Sozialismus und Kommunismus« stellt Hess fest, daß Deutschland an dem Gegensatz von Theorie und Praxis leide, weil allein die Theorie entwickelt wurde und sich im praktischen Leben in den letzten Jahrzehnten nicht viel änderte. Deshalb hat die Philosophie der Tat nirgends so viele Hindernisse zu überwinden wie in Deutschland. Um ihr Ziel dennoch zu erreichen, muß sie sich mit dem Volk, und das heißt jetzt mit dem Proletariat, verbinden und den Kampf der Französischen Revolution für Freiheit und Gleichheit fortsetzen. Der wesentliche Unterschied zwischen Frankreich in den Jahren 1789 bis 1795 und Frankreich und Deutschland in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts besteht nämlich im Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat, der »sich im Innern der Gesellschaft« ausgebildet hat und die moderne europäische Gesellschaft kennzeichnet.

Marx gewinnt von Hess die Konkretion des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Auch dessen Argumentation zur Beziehung von Philosophie und Proletariat als emanzipatorischer Klasse erweist sich für Marx als fruchtbar. Er schreibt: »Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung. Wenn das Proletarion die Negation des Privateigentums verlangt, so erhebt es nur zum Prinzip der Gesellschaft, was die Gesellschaft zu seinem Prinzip erhoben hat, was in ihm als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist ... Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen hat, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen ... In Deutschland kann keine Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne jede Art der Knechtschaft zu brechen. Das gründliche Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne von Grund aus zu revolutionieren. Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie«[48]. Die Metaphern »Herz« für Ort und Quelle des Leidens, des Bedürfnisses und der Sensibilität und »Kopf« für Ort und Quelle des Denkens, der Aktivität können ihre Feuerbachsche

Abstammung nicht verleugnen[49]. Inhaltlich geht dies Zitat aber, wie gezeigt wurde, auf Hess zurück.

Auch die Marxschen Thesen über Feuerbach befassen sich in epigrammatischer Kürze mit Hess' Grundgedanken über die gesellschaftliche und politische Praxis als Instrument zur Veränderung der Wirklichkeit. In der achten These hebt Marx hervor, daß »alles gesellschaftliche Leben wesentlich praktisch« ist. »Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizism veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.«[50] Und in der 11. These heißt es bekanntlich, daß die Philosophie der Vergangenheit die Welt interpretiert hat, daß es aber darauf ankommt, sie zu verändern[51].

Einige Marxologen haben mit Recht bemerkt, daß der Begriff der Praxis und der Aufhebung der Philosophie bei ihrem Autor nicht von Strauß, Bruno Bauer und Feuerbach stammt, die die Philosophie zu hoch schätzten, um ihre Überwindung zu fordern. Hess' Anteil an dieser Konzeption haben sie aber übersehen (als Beispiel sei nur Eric Weil[52] genannt). Marx ist in seiner Feuerbach-Kritik der »Thesen« und auch der »Deutschen Ideologie« weitgehend von Hess abhängig: Ohne ihn wären die berühmten »Thesen« undenkbar. Wie an anderer Stelle erwähnt[53], gibt die Bestimmung des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens Hess die Möglichkeit, seine eigene Position mit der von Feuerbach zu vergleichen: »Feuerbach sieht recht gut ein, daß das höchste Wesen nicht der individuelle Mensch, sondern das Zusammenwirken der Individuen ist; aber er findet den menschlichen ›Gattungsakt‹, wenn nicht ausschließlich, doch wesentlich im Denken ... Der große Gewinn ist die theoretische Freiheit, welche gleichzeitig mit dem Übergang zur praktischen Unfreiheit gewonnen wird, und diese Freiheit hat die deutsche Philosophie, zuletzt Feuerbach, entwickelt. Die praktische Freiheit dagegen ist nicht von den deutschen Philosophen entwickelt worden ... Die deutsche Philosophie als solche scheiterte an der Praxis, für die sie keinen Sinn hat, weil sie nur theoretisch ist.«[54] In seiner Schrift »Die letzten Philosophen« wirft Hess Feuerbach vor, er verstehe unter dem wirklichen Menschen einmal den vereinzelten Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, ein anderes Mal postuliere er aber den »Gattungsmenschen« oder »das Wesen des Menschen« und nehme an, daß dieses Wesen im einzelnen Menschen stecke. Dies sei philosophischer Schwindel, weil der Gattungsmensch mit dem gesellschaftlichen identisch sei, das heißt, nur effektiv wirken könne als Mitglied einer Gesellschaft, in der alle Menschen »sich ausbilden und auswirken oder sich betätigen können«.

Hess kritisiert Feuerbach aus einem weiteren Grund: Er repräsentiert für ihn eine abstrakte Richtung in der Philosophie, weil er zwar meine, daß die Philosophie zu negieren und im gesellschaftlichen Leben zu verwirklichen

sei, tatsächlich aber davon weit entfernt bleibe und deshalb auch keine Ratschläge gebe, wie dieses Postulat zu realisieren sei. »Feuerbach hat sich bis jetzt nur mit der prinzipiellen Durchführung und Vollendung der theoretischen Freiheit, soweit dies ohne die prinzipielle Durchführung und Vollendung der praktischen Freiheit möglich ist, beschäftigt.«[55]

Wenn Marx in der ersten These Feuerbach vorwirft, er betrachte im Wesen des Christentums nur das theoretische Verhalten als authentisch menschliches und begreife die Bedeutung der »revolutionären«, der »praktisch-kritischen« Tätigkeit nicht[56], so wiederholt er die ein Jahr zuvor von Hess formulierte Kritik. In der fünften These gibt Marx dann eine leicht veränderte Version: »Feuerbach, mit dem abstrakten Denken nicht zufrieden, will die Anschauung, aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit.« Auch in der sechsten These finden sich wieder Motive der Hess'schen Feuerbach-Kritik. »Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, ein abstrakt–isoliert–menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als ›Gattung‹, als innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.«[57]

Hess hat diese Kritik vor Marx geübt, und zwar deshalb, weil er die Anthropologie Feuerbachs von seinem kommunistischen Standpunkt aus als Sozialismus ausgelegt und den Menschen nicht als Abstraktum, sondern als Gemeinwesen gefaßt hat. Marx' »Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse« hieß bei Hess: »Gesellschaftlicher Mensch, als tätiges Glied der ganzen menschlichen Gesellschaft«, oder: »Das menschliche Leben oder Selbstwirken, wie das Leben überhaupt, ist in der organischen Verbindung, im organisierten Zusammenwirken aller physikalischen Kräfte ..., das Geheimnis der Schöpfer- oder Tatkraft ist in der Gesellschaftung zu suchen.«[58]

Marx übernimmt auch den Gedanken von Hess, daß Feuerbach so weit gegangen sei, wie ein Theoretiker gehen könne, ohne aufzuhören, Philosoph zu sein, und wie sein theoretischer, nicht praktisch-kommunistischer Humanismus es zulasse[59]. Schließlich stützt sich die dritte These, in der es um die Anwendung der Praxis auf die Erziehung geht, in ihrer Argumentation auf Hess. Im Entwurf der »Philosophie der Tat« (1843–1844) stellt sich dieser die Frage, welche Tätigkeit das Leben, im sozialen Sinn des Wortes, fördert und unterstützt. In der sozialen Erziehung meint er einen

wichtigen Teil dieser Tätigkeit zu finden: »Das soziale Leben in der organischen Gemeinschaft ist die soziale Erziehung des Menschengeschlechts. Wenn die Geschichte auf dem Standpunkt des organischen Lebens steht, fällt die Erziehung des Menschengeschlechts mit der humanen Erziehung zusammen. Hier ist die Erziehung nicht mehr eine Erziehung von Männern zu Kindern noch eine Erziehung von Kindern zu Männern, sondern Selbsterziehung der freien Männer, welche alle Bedingungen zur weiteren Ausbildung in sich gewonnen haben ..., sich selbst regieren, sich selbst bestimmen, tätig zu sein, in den Wirkungskreisen tätig zu sein, welchen sie ganz und gar, mit Leib und Seele angehören, mit welchen sie verwachsen sind, wie Lebensmittel und Leben, wie Leib und Geist verwachsen sind. Der Mensch hat seinen Wirkungskreis gewonnen und eine willkürliche Trennung des Lebenden in der organischen Gesellschaft von seinem Wirkungskreise oder des Tätigen von seiner Tätigkeit ist eben so wenig denkbar, wie ein Herausspringen des Menschen aus seiner eigenen Haut.«[60]

Darauf und auf Hess' Kritik der Feuerbachschen Philosophie gestützt, kann Marx lakonisch feststellen: »Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondern. Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.«[61] Der aktive, sich selbst bestimmende Mensch ist das Subjekt der Geschichte; die Teilung der Gesellschaft in Erzieher und Erziehende sowie Besitzende und Arbeitende wird aufgehoben zugunsten eines Wechselverhältnisses, das aus der Verbindung von Theorie und Praxis hervorgeht. Das ist zuletzt der Grund, weshalb Marx die kontemplative, materialistische Lehre von Feuerbach, die die Praxis nur als »praktische Anschauung«, als »schmutzige, vom Egoismus befleckte Anschauung«[62] auffaßt, Hess' Kritik folgend ablehnt.

Ernst Bloch hat das Postulat der Praxis in der 11. Feuerbach-These als archimedischen Punkt in der Marxschen Lehre bezeichnet[63]. Schade, daß er den Beitrag, den Hess dazu leistete, vollkommen ignoriert hat.

9. Hess, Marx und das Problem der ökonomischen Entfremdung

Die kategoriale Untrennbarkeit von Mensch und gesellschaftlicher Wirklichkeit bringt Marx auf die apodiktische Formel: »Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät.«[1] Wer den Menschen als geschichts- und gesellschaftsloses Wesen zu fassen versucht, hat also keine Chance, intersubjektive Verhältnisse zu verstehen. Der Mensch ist, wie Marx hervorhebt, kein außer der Welt hockendes Wesen. Der Sinn der Welt, in erster Linie der gesellschaftlichen Welt des Menschen – denn die Natur wird bei Marx als Komponente der menschlichen Geschichte betrachtet: »Die in der menschlichen Geschichte ... werdende Natur ist die wirkliche Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie ... wird, die wahre anthropologische Natur ist«[2] –, erschließt sich für Marx im Verstehen von Sein. Die Kategorie des Seins wird mit der des Lebens gleichgesetzt, und Leben wird als Tätigkeit – hier ist Marx offenbar von Hess beeinflußt – bestimmt: »Denn was ist Leben [anderes] als Tätigkeit.«[3] Diese findet ihren praktischen Ausdruck in der Arbeit[4], die die ganze Welt des Menschen entscheidend prägt. Deshalb stimmt Marx den Franzosen Buret und Pecqueur zu, wenn der erste die Arbeit mit dem Leben[5], der zweite mit dem Menschen (le travail est l'homme) gleichsetzt[6].

Unter den Bedingungen der entwickelten kapitalistischen Verhältnisse, die Marx in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« analysiert,

wird die Arbeit insofern als entfremdete aufgefaßt, als der Arbeiter um so ärmer wird, je mehr er produziert, und als die Entwertung der Menschenwelt mit der Verwertung der Sachenwelt in direkter Proportionalität zunimmt[7]. Das Privateigentum ist nach Marx' Ansicht die Folge, nicht die Ursache der entfremdeten Arbeit: »Also durch die entfremdete, entäußerte Arbeit erzeugt der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben. ... Das Privateigentum ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der entäußerten Arbeit ... Das Privateigentum ergibt sich also durch Analyse aus dem Begriff der entäußerten Arbeit, d. i. des entäußerten Menschen, der entfremdeten Arbeit, des entfremdeten Lebens, des entfremdeten Menschen.«[8] Daraus, daß Marx die Arbeit als Wesen des menschlichen Lebens begreift, folgt, daß die entfremdete Arbeit mit dem entfremdeten Menschen und dem entfremdeten Leben gleichgesetzt wird. Aber Marx nimmt mit keinem Wort Stellung zum Problem des Beginns dieser Form der Entfremdung, das heißt zur Frage, warum die menschliche Tätigkeit als Arbeit der Institution des Privateigentums zugrunde liegt.

In der Literatur über diesen Themenkomplex wurde die Quelle der Marxschen Konzeption bislang nicht aufgedeckt[9]. Die Quelle ist auch hier Hess. In seiner »Philosophie der Tat« fordert er die Junghegelianer auf, den wichtigen Schritt von der Philosophie des Geistes zur Philosophie der Tat zu machen. Nicht nur das Denken, sondern die ganze menschliche Tätigkeit sei zur Aufhebung des Antagonismus von Individuellem und Allgemeinem emporzuentwickeln. Doch habe das soziale Leben diesen Prozeß bis jetzt noch nicht durchgemacht. Nach Hess erscheint das Objekt der Tätigkeit auf der erreichten Stufe der Entwicklung als ein wirklich anderes, und das Subjekt muß, um zum Genuß seines Lebens, seiner Tätigkeit (diese beiden Begriffe werden hier, eineinhalb Jahre vor Marx, synonym benutzt), zu gelangen, »das von ihm getrennte Objekt als sein Eigentum festhalten, weil es außerdem mit dem Verluste seiner selbst bedroht ist. – Erst in dem materiellen Eigentum kommt es dem Subjekte ... zum Bewußtsein, daß es für sich tätig ist – nein, tätig war. Seine Tat erfaßt es nie als präsente; es lebt nie in der Gegenwart, sondern nur in der Vergangenheit. Seines wirklichen Eigentums, seiner gegenwärtigen Tat geht es stets verlustig, weil es sich noch nicht in seiner Wahrheit zu erfassen vermag; nur den Schein, den Widerschein seines Eigentums, seiner Tätigkeit, seines Lebens hält es fest.«[10] Das Objekt widersetzt sich der Tätigkeit des Subjekts, erscheint als ein von ihm getrenntes, unabhängiges Teil mit eigenem Leben. Arbeit wird also nicht als freier

Akt oder freie Tätigkeit betrachtet, sondern als unfrei und negativ, weil sie keine Selbstbestätigung ermöglicht. Unfreie Arbeit aber ist die Quelle der sozialen Unfreiheit[11].

Um die soziale Freiheit zu realisieren, muß die entfremdete Arbeit aufgehoben werden. Das ist die Aufgabe der menschlichen Emanzipation, die der geistigen und materiellen Knechtschaft ein Ende machen und ein Regime der geistigen und sozialen Freiheit etablieren soll[12]. Aus dieser Perspektive stellt sich die unfreie, entfremdete Arbeit, wie die Entfremdung im allgemeinen, als historische Phase innerhalb der aktiven und produzierenden Naturaneignung der menschlichen Gesellschaft dar.

Unter dem Einfluß von Hess sucht Marx mit seinem Konzept der Entfremdung den wesentlichen Zusammenhang von Privateigentum, Habsucht, Kapital, Austausch, Konkurrenz etc. mit dem Geldsystem zu begreifen[13]. Er selbst verweist als Quelle für seine Auffassungen auf Hess[14]. Er übernimmt von ihm den Gedanken, daß die Entfremdung, die Feuerbach auf dem Gebiet der Religion und Theologie enthüllt hat, ihre Wurzel in erster Linie im sozialen und ökonomischen Leben der Gesellschaft hat.

Das zeigt sich bei Marx in einer Fülle von Formulierungen, die an Hess erinnern: »Nach dieser doppelten Seite hin wird der Arbeiter also ein Knecht seines Gegenstandes, erstens, daß er einen Gegenstand der Arbeit, d. h. daß er Arbeit erhält, und zweitens, daß er Subsistenzmittel erhält. – Erstens also, daß er als Arbeiter, und zweitens, daß er als physisches Subjekt existieren kann ... (Die Entfremdung des Arbeiters in seinem Gegenstand drückt sich nach nationalökonomischen Gesetzen so aus, daß, je mehr der Arbeiter produziert, er um so weniger zu konsumieren hat, daß, je mehr Werte er schafft, er um so wertloser, um so unwürdiger wird ...).«[15] Die entäußerte Arbeit wird gemäß dem Modell von Hess als Form der Tätigkeit aufgefaßt, die der echten widerspricht und den Menschen hindert, seine Fähigkeiten zu verwirklichen: Sie ist Zwangsarbeit, keine freie Tätigkeit[16].

Marx macht auch Gebrauch von Hess' Auffassung, daß die Entfremdung nicht nur die Folge gesellschaftlicher Institutionen wie Kapital, Lohnarbeit usw. ist, sondern auch eine Folge derjenigen Perversion des menschlichen Verhaltens, die Marx mit Hess als »Habsucht« bezeichnet. An exponierter Stelle – in der Einleitung zum Abschnitt »Die entfremdete Arbeit« – betont Marx, daß die Nationalökonomie die Gesetze nicht begreift, die sich aus dem Wesen des Privateigentums ergeben: »Wenn sie z. B. das Verhältnis des Arbeitslohnes zum Profit des Kapitals bestimmt, so gilt ihr als letzter Grund das Interesse der Kapitalisten; d. h. sie unterstellt, was sie entwickeln soll. Ebenso kommt überall die Konkurrenz hinein. Sie wird

aus äußeren Umständen erklärt. Inwiefern diese äußeren, scheinbar zufälligen Umstände nur der Ausdruck einer notwendigen Entwicklung sind, darüber lehrt uns die Nationalökonomie nichts. Wir haben gesehen, wie ihr der Austausch selbst als ein zufälliges Faktum erscheint. Die einzigen Räder, die die Nationalökonomie in Bewegung setzt, sind die Habsucht und der Krieg unter den Habsüchtigen, die Konkurrenz.« [17]

Nebenbei ist zu bemerken, daß Marx hier Hess' These, die bestehende, das heißt bürgerliche Nationalökonomie sei die Lehre von der irdischen Entfremdung, konkretisiert: Diese Wissenschaft geht von der Tatsache des Privateigentums aus, erklärt es nicht und betrachtet es als integralen Teil des gesellschaftlichen Lebens. Viel größere Bedeutung hat aber Marx' Behauptung, daß die Habsucht das zentrale Motiv der kapitalistischen Tätigkeit sei. Gesellschaftliche Institutionen wie Privateigentum und Konkurrenz beruhen auf der Habsucht und sind ohne sie nicht zu verstehen. Marx ist in diesem Punkt kompromißlos: »Der Mensch – dies ist die Grundvoraussetzung des Privateigentums – produziert nur, um zu haben. Der Zweck der Produktion ist das Haben. Und nicht nur hat die Produktion einen solchen nützlichen Zweck; sie hat einen eigennützigen Zweck; der Mensch produziert nur, um für sich zu haben; der Gegenstand seiner Produktion ist die Vergegenständlichung seines unmittelbaren, eigennützigen Bedürfnisses.« [18]

Marx erklärt also mit aller Deutlichkeit, daß das Haben den Charakter, das Wesen und den Zweck der Produktion bestimmt. Die Kategorie des Habens betrifft in erster Linie den Menschen, der den Wandel vom Ich-bin zum Ich-habe durchmacht, und als solche trägt sie anthropologischen Charakter. Da sie aber als Ausgangspunkt für das Verständnis der Nationalökonomie, des Privateigentums, der Konkurrenz und der Produktion dient, bekommt sie eine zusätzliche – ökonomische und soziologische – Bedeutung. Die von Hess enthüllte Metamorphose vom Haben als Akzidens zum Haben als Wesensmerkmal des Menschen wird von Marx, der in Hess' Fußstapfen tritt, als Grund des Privateigentums betrachtet. »An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens, getreten. Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre«, schreibt Marx im Kapitel »Privateigentum und Kommunismus« der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« [19]. Er beruft sich dabei ausdrücklich auf die Analyse der Kategorie des Habens durch Hess in den »Einundzwanzig Bogen« [20]. Das egoistische Ich-habe nimmt wie bei Hess den Platz der ursprünglichen Einheit von Haben und Sein ein.

Der ganze Reichtum der Welt kommt nur noch als Besitz in Betracht. Die

Habsucht erstreckt sich auf alles, was existiert und da ist. Der dominante Sinn des Habens entleert Mensch und Menschheit von echten Eigenschaften, weil er das gesamte geistige und materielle Leben des Menschen beherrscht und alles Bestehende nach seinem merkantilistischen Wert bemißt. Der habensbedürftige Mensch hat keinen Sinn für das schönste Schauspiel, verliert sein Interesse für die Liebe, für Kunstwerke usw.[21] Weil das Privateigentum, gemäß dieser Auffassung, in engem Zusammenhang mit der Habsucht steht, setzt seine Aufhebung die Überwindung des Habensinns voraus: »Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften.«[22]

Die Entfremdung ist von Marx' Standpunkt aus nicht nur ein objektives Verhältnis, sondern auch ein mit der conditio humana verbundenes. Diese Position der »Pariser Manuskripte« erklärt, warum die Aufhebung der Entfremdung nicht nur auf der ökonomischen und sozialen Ebene vollzogen werden kann. Die Beseitigung des Privateigentums ohne Ausschaltung der Habsucht kann die Entfremdung nicht aus der Welt schaffen. Deshalb wendet sich Marx gegen den »rohen Kommunismus«, der das Privateigentum beseitigen möchte, den exklusiven Besitzstand aber lediglich in einen universellen verwandelt und in letzter Instanz die Herrschaft des Privateigentums verewigt, indem er die Habsucht universal macht. Kommunismus von dieser Art negiert alles, woran nicht alle partizipieren können, wie persönliche Fähigkeiten, individuellen Geschmack, Glücksgüter usw. »Einmal ist die Herrschaft des sachlichen Eigentums so groß ihm gegenüber, daß er alles vernichten will, was nicht fähig ist, als Privateigentum von allen besessen zu werden; er will auf gewaltsame Weise von Talent etc. abstrahieren. Der physische, unmittelbare Besitz gilt ihm als einziger Zweck des Lebens und Daseins; die Bestimmung des Arbeiters wird nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt; das Verhältnis des Privateigentums bleibt das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sachenwelt; endlich spricht sich diese Bewegung, dem Privateigentum das allgemeine Privateigentum entgegenzustellen, in der tierischen Form aus, daß der Ehe ... die Weibergemeinschaft, wo also das Weib zu einem gemeinschaftlichen und gemeinen Eigentum wird, entgegengestellt wird ... Wie das Weib aus der Ehe in die allgemeine Prostitution, so tritt die ganze Welt des Reichtums, das heißt des gegenständlichen Wesens des Menschen, aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution mit der Gemeinschaft. Dieser Kommunismus – indem er die Persönlichkeit des Menschen überall negiert – ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist. Der allgemeine und als Macht sich konstitu-

ierende Neid ist die versteckte Form, in welcher die Habsucht sich herstellt und nur auf eine andere Weise sich befriedigt.« [23]

Damit bricht Marx' Auseinandersetzung mit dem rohen Kommunismus ab. Die Habsucht findet im Neid und in der Nivellierungssucht ihr Finale. Der Gedanke des Privateigentums kehrt sich gegen das individuelle Eigentum; er bricht die Exklusivität des Habens, indem er die Habsucht verallgemeinert. Alle diese Ideen stammen von Hess, der sie öffentlich verbreitet [24] und auf diese Weise Marx den Weg bereitet hat.

Marx geht es bei seiner Analyse des Privateigentums aber nicht nur um den Zusammenhang der gesellschaftlichen Institutionen mit der Habsucht, sondern unter anderem auch um den mit dem Geldsystem [25]. Ihm zufolge entäußert der Mensch seine Wesenszüge in materielle Gegenstände, die zu Geld werden. Diese Vorstellung vom Geld erinnert stark an Hess' Artikel »Über das Geldwesen«, der der Redaktion der »Deutsch-Französischen Jahrbücher« vorgelegt worden war, aber erst 1845 in den »Rheinischen Jahrbüchern zur gesellschaftlichen Reform« erschien. Aufgrund der auffallenden Ähnlichkeiten zwischen den Ideen von Hess und denen von Marx hat Silberner geschlossen, daß dieser Artikel Marx als Manuskript bekannt war und ihn seit September/Oktober 1843, als er für die »Deutsch-Französischen Jahrbücher« den Aufsatz »Zur Judenfrage« schrieb, stark beeinflußte [26].

Diese Auffassung vertreten auch Cornu und Mönke in ihrer Einleitung zu Hess' Schriften. Weiter schreiben sie dort, daß Hess durch seine Übertragung der Feuerbachschen Konzeption der Entfremdung auf das ökonomische und soziale Gebiet Ende 1843 und Anfang 1844 für kurze Zeit einen gewissen Einfluß auf Marx ausgeübt habe [27]. Wie erwähnt, ist Mönke heute anderer Meinung, weil er den Gedanken nicht ertragen kann, daß Marx in einer so wichtigen Frage wie der der ökonomischen Entfremdung nicht die Originalität gebühren soll und er zu einem Schüler von Hess gemacht wird [28]. Mönkes Lehrer, der französische Professor für Kulturgeschichte Auguste Cornu, der seit vielen Jahren in der DDR lebt, seinen Spott für dogmatische Auffassungen und jede Art von Klassenmythologie aber nicht verbirgt, hat sich diesem orthodoxen Standpunkt nicht angeschlossen. Mönkes Behauptung, Hess habe sich vor der Abfassung des Aufsatzes »Über das Geldwesen« mit der Problematik der Entfremdung im allgemeinen und ihrem spezifisch sozialen Ausdruck nicht befaßt [29], ist einfach falsch. Ebenso die Behauptung, Marx habe das Geld als die konzentrierteste Form von Privateigentum [30] vor Hess moralisch kritisiert.

Was Hess' Beschäftigung mit dem Problem der Entfremdung betrifft, so läßt sich ohne Schwierigkeiten feststellen, daß bereits die »Europäische Triarchie« Gedanken enthält, die in diese Richtung gehen. Er konstatiert in

ihr eindeutig, daß der existierende Mensch sich selbst entfremdet ist und die Entfremdung auch in die Natur projiziert – um Hess' Terminologie zu gebrauchen: »Dem entzweiten Menschen ist auch die Natur entzweit.«[31] Er kritisiert das Hegelsche Entfremdungskonzept, wonach die Natur ein Produkt des selbstentfremdeten absoluten Geistes ist[32]. Von solcher Getrenntheit oder Zerfallenheit kann nach seiner Ansicht keine Rede sein. Die Natur besitzt vielmehr dieselben Attribute, die Hegel dem Weltgeist zuschreibt: Sie ist ewig, universal und Bedingung jeder Erklärung der Existenz des Menschen.

Hess' Entfremdungstheorie geht von den Menschen, ihren Leiden und Bedürfnissen aus, weil sich daraus für ihn die radikale Kraft einer Theorie ergibt, die ihre Legitimation aus dem Engagement für die auf Veränderung zielende Praxis herleitet. Am Anfang, im Altertum, waren nach Hess Geist und Natur, Innerliches und Äußerliches, Religion und Politik, Kirche und Staat im sozialen Leben veräußert und entfremdet. Der Mensch lebte in einer Welt der totalen Entfremdung, ohne sich dessen bewußt zu sein, da er zwischen Geist und Natur, Innerlichem und Äußerlichem nicht unterschied[33]. Der christliche Dualismus, der zwischen Geist und Stoff, Himmel und Erde, Innerlichem und Äußerlichem zu vermitteln versuchte, konnte dies nur mit Hilfe der Reflexion. Deshalb entwickelte sich das Bewußtsein der Entfremdung. Der erniedrigte, geknechtete Mensch des Mittelalters, der nicht imstande war, seine Lebensverhältnisse zu beeinflussen, geschweige denn zu ändern, nahm die Tatsache der Entfremdung wahr[34]. Entfremdung bedeutet in diesem Kontext Leiden, physische und geistige Not, Ausgeliefertsein des Menschen an den sozialen, politischen und geistigen (religiösen, ideologischen) Apparat. In der neuen Geschichte wird die Entfremdung nun theoretisch erkannt und in der Praxis durch den selbstbewußten Menschen überwunden[35].

In der »Heiligen Geschichte der Menschheit« übt Hess vehemente Kritik am Geld und geht dabei von sozialen und ethischen Überlegungen aus: Das Geld wird als dämonische, teuflische Macht geschildert, die alle Tätigkeiten des Menschen beherrscht. »Und diesem Geldteufel wird der Mensch immer mehr zugetan werden, der in keinem heiligen Bunde lebt, der weder Vaterland noch Familie mehr hat.«[36] Das Geld ist der einzige Hebel der Gesellschaft, seit freier Handel und Industrie vorherrschend geworden sind. Die Geldaristokratie, nicht der Adel, ist der Feind des Volkes: »Die Reichen sind die Feinde des Fortschrittes geworden, und werden es noch viel mehr werden. – Die Geldaristokratie wird eine eben so große Zähigkeit zeigen, als einst die des Adels gezeigt hatte ... Sowohl die moralische Not, als die physische, die jetzt zu herrschen beginnt, ist begründet in dem wachsenden Reichtume des einen, und in der zunehmenden Armut

des anderen Teils der Gesellschaft. Diese Disharmonie, diese Ungleichheit, dieser Egoismus wird noch weit größer werden. Schon beklagen sich die Bessern und Einsichtsvollern über diese soziale Krankheit. Aber sie wird noch eine Höhe erreichen, die auch den Stumpfsinnigsten und Hartnäckigsten erschrecken wird.« [37]

Die Kritik des Geldes, in Wirklichkeit eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, wird von Hess in der »Rheinischen Zeitung« fortgesetzt. Geld wird am Beispiel Frankreichs als das Hauptmotiv der menschlichen Tätigkeit demaskiert; alles ist für Geld oder Geldeswert zu haben: Deputierter wird, wer genug Geld hat; und wer noch mehr hat, der Minister in der Regierung von Louis Philippe, hat auch die Majorität der Deputierten. Journale und Journalisten sind wie jede andere Ware käuflich; die Privatinteressen haben alle anderen Interessen absorbiert. Machte man sich in der Vergangenheit Illusionen von Ruhm, Patriotismus etc., so ist Frankreich jetzt nicht mehr durch einen Helden, sondern durch einen der Reichsten im Lande vertreten. In der Verfassung spiegelt sich der Geist des Volkes wider, ein kaufmännischer Geist[38].

Hess will nicht weniger, als voller Zorn den Götzen Mammon vernichten. »Ja, wir meinen das harte, kalte Gold, das die Seele unserer Zeit ist; jenes dämonische Metall, das die ganze Menschheit in unheimlich galvanische Zuckungen versetzt, und das dem wirren Treiben des Tages seine krampfhafte Bewegung verleiht.« Die Herrschaft dieses Götzen erklärt er mit Hilfe folgender märchenhaften Geschichte: An der Wiege des ersten Menschenkindes standen die guten Engel, aber auch Satan fehlte nicht unter ihnen. Jeder brachte dem Kind eine himmlische Gabe, um es für sein schweres Leben auf Erden zu stärken und zu trösten: Sie schenkten ihm die Liebe, die Freude, die Hoffnung usw. »Da trat auch Satan hinzu und gab dem Kinde seinen Judaskuß und legte ein blankes Goldstück auf die Wiege. Das Kind aber streckte gierig seine Hand nach dem glänzenden Golde aus und wandte sich ab von seinen guten Genien. Da entflohen die Engel weinend über das arme Kind ... und wurden seit der Zeit nicht mehr unter den Menschen gesehen. Satan aber lächelte zufrieden ... und er ist unter den Menschen geblieben ... So wie die Menschen sich nun vermehrten, vermehrten sich auch die Goldstücke. Aber jeder wollte gerne sie allein besitzen ... [die Menschen] feindeten sich an und mordeten sich. Alles um die blanken Metallmünzen. Da entstanden auf der Erde Geiz, Habsucht, Hochmut, Neid, Heuchelei und alle käuflichen Laster...« [39]

Mit seiner aus den Jahren 1837 bis 1843 stammenden Kritik des Geldes und des Geldsystems als Verkörperung der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung hat Hess eine Entwicklung eingeleitet, die für seine und Marx' Theorie wichtige Konsequenzen hatte. Einerseits diente

Hess' Darstellung der satanischen Rolle des Mammons als Basis für die Formulierung tiefer in die Problematik eindringender Gedanken, wie sie in dem Aufsatz »Über das Geldwesen« enthalten sind; andererseits beeinflußte er dadurch Marx' Entwicklung zum Kommunismus und inspirierte seine Kritik des Geldsystems. Dafür spricht neben der inhaltlichen Übereinstimmung nicht nur die Tatsache, daß sich Marx vor der Abfassung des Aufsatzes »Zur Judenfrage« nicht mit Problemen beschäftigt hat, die auf irgendeine Weise mit der Kritik des Geldes zusammenhängen, sondern auch Hess' eigene Bemerkung aus dem Jahr 1846, daß Marx seine Ideen schon vor längerer Zeit akzeptiert habe. Wörtlich heißt es bei Hess: »Übrigens haben Schriftsteller von ganz anderm Kaliber als Graziano [gemeint ist Arnold Ruge, Z. R.], z. B. Karl Marx, den Gedanken, der unsrer Abhandlung über das Geldwesen zu Grunde liegt, längst anerkannt und die besten Schriften, die in neuester Zeit über das Geldwesen erschienen sind, haben die von uns aufgestellten Ansichten adoptiert, daß nämlich das Geld in der praktischen Welt dasselbe sei, was der Gott in der theoretischen ist: die jenseitige, im Metallgelde ›katholisch‹ verkörperte, im Papiergelde wieder ›protestantisch‹ verflüchtigte Idee des sozialen ›Wertes‹ – daß es, mit anderen Worten, nichts weiter als das ›Gespenst‹ der unorganisierten, darum unserem eigenen, vernünftigen Willen entrückten und uns eben deshalb beherrschenden gegenwärtigen Produktionsweise der menschlichen Gesellschaft ist.«[40]

Hess' Aufsatz »Über das Geldwesen« ist zunächst ein Versuch, das gesellschaftliche Leben ausgehend von der produktiven Tätigkeit zu erklären: Die Menschen müssen, um zu leben, gegenseitig Verbindungen knüpfen und ihre Aktivitäten zum Ausdruck bringen. Dazu bedarf es des Austauschs der individuellen Lebenstätigkeiten, des Verkehrs, den Hess als wirkliches Wesen der Individuen, als ihr wirkliches Vermögen auffaßt. Je stärker nun der Verkehr ist, desto größer ist auch die Produktionskraft der Gesellschaft, und solange der Verkehr beschränkt wird, bleibt auch die Produktionskraft begrenzt[41]. Hess benutzt fast die Terminologie des historischen Materialismus, wenn er schreibt: »Denken und Handeln gehen nur aus dem Verkehr, dem Zusammenwirken der Individuen hervor – und was wir mystisch ›Geist‹ nennen, ist eben diese unsere Lebensluft, unsere Werkstätte, dieses Zusammenwirken.«[42]

Der gegenwärtige Verkehr ist nicht als deus ex machina auf die Welt gekommen. In der Vergangenheit, solange die Produktionskräfte unentwikkelt waren, konnten die Menschen nicht harmonisch zusammenwirken und ihre Tätigkeit koordinieren. Sie lebten als Individuen, und ihr Leben war gekennzeichnet von Raubmord und Sklavenarbeit. Zu seiner entwikkeltsten und reinsten Form kam dieser Prozeß in der bürgerlichen Gesell-

schaft, in der der Gehalt der sozialen Aktivitäten nicht von den allgemeinen Interessen, sondern nur von den Interessen der einzelnen bestimmt ist: »Das Individuum zum Zweck erhoben, die Gattung zum Mittel herabgewürdigt: das ist die Umkehrung des menschlichen und natürlichen Lebens überhaupt.«[43] Deshalb existiert in der bürgerlichen Gesellschaft keine echte Allgemeinheit, und deshalb verbirgt sich hinter den allgemeinen Interessen das Interesse der Bougeoisie. Indem die Französische Revolution dem Bürgertum politische Rechte verlieh, erweiterte sie den Kreis derjenigen, die am Allgemeinen partizipieren. Andererseits wurde das Gebiet des Allgemeinen beschränkt, weil die Revolution die ökonomische Tätigkeit ganz der Privatinitiative des einzelnen überließ. Mit anderen Worten: Weil die zur Macht gekommene Bourgeoisie eine echte Repräsentation des Allgemeinen schaffen wollte, nicht nur eine politische, die sich aus reinen Interessenvertretern zusammensetzt, wie sie zum Beispiel der Adel und die Geistlichkeit vom Mittelalter bis zur Revolution des achtzehnten Jahrhunderts gebildet hatten, war sie gezwungen, das Individuelle vom Allgemeinen zu trennen. Indem aber das Allgemeine aus der Sphäre des Partikularen herausgehoben wurde, verwandelte sich der Partikularismus erst wirklich zur Besonderheit. Hatten die Stände und Korporationen noch immer Verbindungen mit dem Allgemeinen, so änderte die politische Revolution diesen Zustand: »Im Mittelalter gab es neben Leibeignen, die nichts waren und nichts hatten, auch Menschen, die ein soziales Besitztum, einen sozialen Charakter hatten, etwas waren. Die Stände und Korporationen, obgleich nur egoistische Assoziationen, hatten einen sozialen Charakter, einen, wenn auch nur beschränkten, Gemeingeist; der Einzelne konnte in seinem sozialen Wirkungskreis aufgehen, sich mit dem Gemeinwesen, obgleich nur in bornierter Weise, verschmelzen.«[44]

Die politische Revolution verschaffte zwar der Gesamtheit der citoyens demokratische Rechte, aber sie wurden beschränkt durch die Rechte des bourgeois, in dem Hess den von der Allgemeinheit losgelösten Privatmenschen sieht. Die Menschenrechte der Französischen Revolution faßt er dementsprechend als die Rechte des isolierten, vereinzelten Menschen auf[45].

Die Geschichte der vereinzelten, sich gegenseitig bekämpfenden Menschen ist also noch nicht zu Ende. Die Entwicklung der Produktionskräfte und des Verkehrs hat aber den Grund gelegt zur Schaffung einer humanen Gesellschaftsordnung: »Schon sehen wir in der Ferne das gelobte Land der organisierten Menschheit; schon können wir es mit unseren Augen erreichen, dieses Land der Verheißung, auf welches die ganze bisherige Geschichte der Menschheit hindeutet – obgleich wir es noch nicht mit Füßen betreten können.«[46] Die kommunistische Vision der Zukunft ist in der Ge-

genwart verankert: Einerseits steht der Mensch den Naturkräften nicht mehr machtlos gegenüber, sondern beherrscht und verwendet sie für seine Zwecke; andererseits rücken sich die Menschen täglich näher. »Die Schranken des Raumes, der Zeit, Religion und Nationalität, die Schranken der Individuen fallen krachend zusammen.«[47] Die Menschheit ist mündig geworden, nichts hindert sie, eine vernünftige Gesellschaft zu etablieren.

Bedingung für die Befreiung des Menschen ist für Hess, wie gesagt, die Emanzipation vom Gelde. Das Geld ist nach seiner Meinung »das entäußerte Vermögen der Menschen, ihre verschacherte Lebenstätigkeit«[48]. Diese Auffassung des Geldes ist derjenigen der Nationalökonomie diametral entgegengesetzt, denn diese betrachtet das Geld als allgemeines Tauschmittel, also als das Lebensmedium, das menschliche Vermögen, die wirkliche Produktionskraft und den Schatz der Menschheit[49]. Die bestehende soziale und ökonomische Welt bezeichnet Hess denn auch als »verdorbene Krämerwelt«. In ihr beutet der egoistische Mensch den arbeitenden aus, um Geld aufzuhäufen. Wie wir bereits wissen, faßt Hess die Beziehungen zwischen den Kapitalisten und den Lohnarbeitern als gegenseitige Entfremdung auf[50]. Das Geld erscheint dabei als »Produkt der gegenseitig entfremdeten Menschen, [als] der entäußerte Mensch«[51].

Hess deutet das Christentum als Theorie der Krämerwelt und das Streben nach Geld als deren praktischen Ausdruck. Der Mensch der kapitalistischen Gesellschaft projiziert seine Wünsche und Hoffnungen theoretisch in Gott und materiell in das Geld. Aus dieser Feststellung schließt Hess, daß »das Wesen der modernen Schacherwelt, das Geld, das realisierte Wesen des Christentums [ist]. Der Krämerstaat ... ist ... das verheißene Himmelreich – wie umgekehrt Gott nur das idealisierte Kapital, der Himmel nur die theoretische Krämerwelt.«[52] Die Entfremdung vollzieht sich in der materiellen Sphäre analog der religiösen. Wie Bruno Bauer und Feuerbach den Menschen vom Gott der Theologie erlöst haben, indem sie an die Stelle Gottes das menschliche Selbstbewußtsein oder das menschliche Wesen gesetzt haben, meint Hess den Menschen zu befreien, indem er hervorhebt, daß nicht das Geld produktiv ist, sondern der Mensch. Dementsprechend partizipiert das Geld, genauer: der Geldbesitzer, das heißt der Kapitalist, nicht am Produktionsprozeß, und wenn er nicht selbst mitarbeitet, kommt ihm kein Anteil an der Produktion zu. Nur dem arbeitenden Menschen gehören die Produkte des sozialen Lebens[53].

Nicht nur eine Analogie, sondern auch eine unmittelbare Verbindung besteht zwischen Geld und Religion: Das Geld kann den Menschen nur dort versklaven, wo die dualistische Weltanschauung der Religion herrscht und die eine Hälfte des Lebens ins Jenseits, die andere ins Diesseits versetzt. Durch die Vorspiegelung eines mit Händen greifbaren Himmels wird

die Erde zur Hölle, was nichts anderes heißt, als daß das Geld – diese tote Masse, Summe und Zahl – Äquivalent des gesamten Soziallebens wird[54]. Das Leben in der sozialen Tierwelt, in der Egoismus, Habsucht, Geldsucht und freie Konkurrenz herrschen – sanktioniert durch die Rechte der isolierten Personen, bekannt als die sogenannten Menschenrechte –, wäre nach Hess ohne Judentum und Christentum niemals zustande gekommen.

Um diese These zu beweisen, identifiziert Hess Geld metaphorisch mit entäußertem, vergossenem Blut. Seiner Meinung nach gab es in der altjüdischen Religion ein Mysterium der Blutverehrung, einen prototypischen Blutkultus, der im Christentum theoretisch, idealistisch, logisch verwirklicht wurde. Mit anderen Worten: Judentum ist praktisches Christentum und Christentum theoretisches Judentum. Da in der modernen Krämerwelt das Geld eine entscheidende Rolle spielt und die Gesellschaftsordnung durch die politische Ökonomie, die Gesellschaftstheorie, die Religion und andere Formen der bürgerlichen Ideologie legitimiert ist, betrachtet Hess sie als »jüdisch-christliche«, in der das Mysterium des nach Geld gierigen Raubtiers offenbar geworden ist[55].

Marx entwickelt und konkretisiert Hess' Konzept des Geldes als die mit dem Privateigentum eng verbundene andere wesentliche Komponente des ökonomisch-gesellschaftlichen Lebens, die zur Entfremdung führt und gleichzeitig Ausdruck dieser Entfremdung ist. Geld ist, nach Marx' Überzeugung, »die sichtbare Gottheit, die Verwandlung aller menschlichen und natürlichen Eigenschaften in ihr Gegenteil, die allgemeine Verwechslung und Verkehrung der Dinge«[56]. Die göttliche Kraft des Geldes liegt in seinem Charakter als entfremdetes, entäußertes und sich veräußerndes Gattungswesen des Menschen. Was der Mensch als Individuum mit seinen Wesenskräften nicht erreichen kann, das erreicht er mit Geld, das die wahrhaft schöpferische Kraft bildet und in der kapitalistischen Gesellschaft überall Tür und Tor öffnet. Der Unterschied von effektivem, auf Geld basierendem und effektlosem, auf Wunsch, Bedürfnis usw. basierendem Verlangen ist zugleich der Unterschied von Sein und Denken, Wirklichkeit und Traum.

Das Geld hat seinen Ursprung in den ökonomischen und sozialen Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft, deren dingliche Manifestation es darstellt. Das Wesen der Entfremdung kommt wie bei Hess darin zur Erscheinung, daß sich die Produktionsmittel dem Menschen gegenüber verselbständigt haben und das Geld als verdinglichter Ausdruck des Privateigentums und der Produktionsverhältnisse dient. Diese Auffassung findet ihren prägnanten Ausdruck in der »Deutschen Ideologie«: »In der Macht des Geldes, in der Verselbständigung des allgemeinen Tauschmittels sowohl der Gesellschaft wie den Einzelnen gegenüber tritt die Verselbständi-

gung der Produktions- und Verkehrsverhältnisse überhaupt am deutlichsten hervor.«[57]

Marx übernimmt von Hess den Gedanken, daß das Geld nur Unheil stiftet[58]. Die entfremdete und entfremdende Struktur des Geldes zeigt sich darin, daß es kontinuierlich neue Entfremdungsphänomene erzeugen kann: »Was durch das Geld für mich ist, was ich zahlen, das heißt, was das Geld kaufen kann, das bin ich, der Besitzer des Geldes, selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine – seines Besitzers – Eigenschaften und Wesenskräfte. Das, was ich bin und vermag, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt.«[59] Als Verkörperung der dämonischen Kraft zerstört das Geld das Wesen des Menschen, seine Fähigkeiten und in demselben Maß auch die zwischenmenschlichen Beziehungen, es unterhöhlt zugleich die konstruktiven Produktionskräfte, die für die zukünftige Gesellschaftsordnung von konstitutiver Relevanz sind. »Das Geld als das äußere – nicht aus dem Menschen als Menschen und nicht von der menschlichen Gesellschaft als Gesellschaft herkommende allgemeine – Mittel und Vermögen, die Vorstellung in die Wirklichkeit und die Wirklichkeit zu einer bloßen Vorstellung zu machen, verwandelt ebensosehr die wirklichen menschlichen und natürlichen Wesenskräfte in bloß abstrakte Vorstellungen und darum Unvollkommenheiten, qualvolle Hirngespinste, wie es andererseits die wirklichen Unvollkommenheiten und Hirngespinste ... zu wirklichen Wesenskräften und Vermögen verwandelt.«[60] Gemäß dieser Charakteristik ist das Geld ein Beispiel dafür, daß ein Produkt der menschlichen Tätigkeit dem Menschen zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, anstatt daß er sie beherrscht. Diese These gilt nicht nur in bezug auf das wirkliche Geld, sondern auch auf die Idee des Geldes, wie sie zum Beispiel in der Nationalökonomie erscheint.

Die Parallelen zwischen Hess' Aufsatz »Über das Geldwesen« und dem Abschnitt »Das Geld« in Marx' »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« erstrecken sich auch auf das Plädoyer für die Liebe, die in der kommunistischen Gesellschaft den Platz des jetzigen Egoismus einnehmen wird. Bei Hess lesen wir: »So wie das Bedürfnis eines äußerlichen Vereinigungsmittels während der inneren Zerfallenheit des Menschengeschlechtes die geistigen und materiellen Götzen ins Leben gerufen hatte, so wird das Bedürfnis einer unmittelbaren, innigen Vereinigung der Menschen diese Götzen wieder vernichten. Die Liebe, welche in den Himmel geflohen ist, als die Erde sie noch nicht zu fassen vermochte, wird ihren Wohnsitz wieder an dem Orte, wo sie geboren und genährt wird, in der Brust der Menschen haben. Wir werden unser Leben nicht mehr vergebens außer und über uns suchen. Kein fremdes Wesen, kein drittes Mittelding wird sich mehr zwi-

schen uns eindrängen, um uns äußerlich und scheinbar zu vereinigen, zu ›vermitteln‹, während es uns innerlich und wirklich trennt und entzweit.«[61] Und bei Marx: »Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. ... Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muß eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, das heißt, wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch eine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.«[62]

Marx' Aufsatz »Zur Judenfrage« setzt sich mit Bruno Bauers Haltung zur Emanzipation der Juden auseinander. Nach Bauers Meinung bezieht sich die Judenfrage auf das Verhältnis von Religion und Staat. Die Emanzipation von der Religion wird als Bedingung gefordert, sowohl von den Juden, die die politische Emanzipation erstreben, als auch vom Staat, der die Emanzipation durchführen soll. Da jedoch der Jude hinter den Staatsbürger nicht zurücktreten will und auf das Recht, seinen Glauben zu behalten, nicht verzichtet, ist Bauer gegen die Emanzipation der Juden, während Marx die Gewissensfreiheit, das Recht, einen beliebigen Kultus auszuüben, als organischen Bestandteil der politischen Emanzipation betrachtet und dementsprechend die Befreiung der Juden fordert[63]. In diesem Zusammenhang entwickelt Marx seine Auffassung vom bestehenden Staat als Krämerstaat. Unter Hess' Einfluß behauptet er, daß der Schacher der weltliche Kultus des Judentums und das Geld sein weltlicher Gott sei. Wie bereits Tucker bemerkt hat, dient Hess' Konzeption des christlichen Krämers und jüdischen Christen[64] Marx als Inspirationsquelle für die Gleichsetzung der praktischen Religion und Geldanbetung mit dem Judentum. Dank der Tatsache, daß in der deutschen Sprache seiner Zeit »Judentum« die Konnotation »Krämertum« hatte, kann er die bestehende Gesellschaft als praktisch-jüdisch charakterisieren. Da diese jüdische Gesellschaft paradoxerweise aber christlich ist und das Christentum als geistiges Judentum ausgelegt wird, kann Marx behaupten, daß das Judentum in der christlichen Gesellschaft »seine höchste Ausbildung erhalten hat«.

Es geht in diesem Aufsatz nicht in erster Linie um Juden- und Christentum, sondern – wie bei Hess – um die Beschreibung und das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft. Als charakteristische Merkmale dieser Gesellschaft erkennt Marx Egoismus, Eigennutz und das Diktat des praktischen Bedürfnisses, die mit Judentum und Christentum gleichgesetzt werden: »Das Judentum erreicht seinen Höhepunkt mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft; aber die bürgerliche Gesellschaft vollendet sich

erst in der christlichen Welt. Nur unter der Herrschaft des Christentums ... konnte die bürgerliche Gesellschaft ... den Egoismus, das eigennützige Bedürfnis an die Stelle dieser Gattungsbande setzen, die Menschenwelt in eine Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen auflösen. Das Christentum ist aus dem Judentum entsprungen. Es hat sich wieder in das Judentum aufgelöst. Der Christ war vornherein der theoretisierende Jude, der Jude ist daher der praktische Christ, und der praktische Christ ist wieder Jude geworden ... Das Christentum ist der sublime Gedanke des Judentums, das Judentum ist die gemeine Nutzanwendung des Christentums, aber diese Nutzanwendung konnte erst zu einer allgemeinen werden, nachdem das Christentum als die fertige Religion die Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur theoretisch vollendet hatte.«[65] An anderer Stelle benutzt Marx Hess' Formulierung, wonach der Gott des praktischen Bedürfnisses und des Eigennutzes das Geld ist[66]. Marx' Schluß, daß die Judenemanzipation in ihrer letzten Bedeutung die Emanzipation der Menschheit vom Judentum ist, richtet sich nicht gegen die Juden als ethnische Minorität, sondern gegen die bürgerliche Gesellschaft, die »aus ihren eigenen Eingeweiden« fortwährend »den Juden erzeugt«[67].

Auch Marx' Auffassung der Menschenrechte stammt von Hess. Weil beide im Egoismus und in der Isolierung des Menschen die beherrschenden Kennzeichen der kapitalistischen Gesellschaftsstruktur erblicken, können sie die Menschenrechte als juridischen Ausdruck des entfremdeten, isolierten menschlichen Wesens betrachten. Durch ihre Proklamation wird der heteronome, entäußerte, von den Produkten seiner sozialen und geistigen Aktivität abhängige Mensch in seinem Verhältnis zu den Mitmenschen als autonome und unabhängige Person behandelt[68]. Die Menschenrechte sind im Grunde die Rechte des Bourgeois, des Besitzers, da das Privateigentum das Fundament und Hauptprinzip der Gesellschaft und des Staates bildet. Die bürgerliche Gesellschaft macht, wie bereits erwähnt, den einzelnen zum Zweck und das Allgemeine, die Gattung, zum Mittel. Die Verkehrung der Verhältnisse zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen findet ihren typischen Ausdruck in der Einstellung zum Eigentum. Das Eigentumsrecht verleiht dem Eigentümer Privilegien gegenüber anderen; er kann sich ohne Arbeit in den Besitz des Produktes der Arbeiter setzen – und damit wird das Recht (auf Eigentum) zum Unrecht. Seit der Französischen Revolution sieht der Staat seine Aufgabe darin, dem Bourgeois Sicherheit für seine Person und sein Eigentum zu gewähren. Die Quellen des Eigentums und seine Rechtmäßigkeit interessieren ihn dabei nicht. Das Vermögen, das der einzelne besitzt, kann – so Marx – »eben so wohl und am besten ohne alle soziale Tätigkeit, ohne alle Arbeit, von Börsen- und Bankspielern, von Spekulanten, Wucherern, Betrügern ... end-

lich durch den bloßen Zufall der Geburt erworben – wie andererseits trotz aller Mühe und Arbeit nicht erworben ... werden«[69].

Die Trennung von Privatmensch und Gemeinwesen, von privatem und öffentlichem Leben erscheint in der bürgerlichen Gesellschaft als Trennung von Person und Eigentum. Wird sie sanktioniert, so bedeutet das die Anerkennung der Tatsache, daß das Geld und die materiellen Interessen die Gesetze bestimmen, während der Mensch der Gnade oder Ungnade dieser Interessen ausgeliefert, als isoliertes, vom Gemeinwesen getrenntes Individuum aber formal frei ist[70].

Marx schließt sich Hess' Auffassungen sehr eng an. Seine Vorstellung vom Wesen der Menschenrechte stimmt im Prinzip und sogar in Einzelheiten mit der von Hess überein. So übernimmt er dessen Idee, daß die Menschenrechte den praktischen Egoismus sanktionieren, indem sie den vom Gemeinwesen getrennten Menschen als den freien proklamieren. »Die droits de l'homme, die Menschenrechte, werden als solche unterschieden von den droits du citoyen, von den Staatsbürgerrechten. Wer ist der vom citoyen unterschiedene homme? Niemand anders als das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. Warum wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ›Mensch‹, Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte Menschenrechte genannt? Woraus erklären wir dies Faktum? Aus dem Verhältnis des politischen Staats zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Wesen der politischen Emanzipation. Vor allem konstatieren wir die Tatsache, daß die sogenannten Menschenrechte, die droits de l'homme im Unterschied von den droits du citoyen, nichts anderes sind als die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen ... Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter, auf sich zurückgezogener Monade.«[71]

Wir haben es hier mit einer Ähnlichkeit nicht nur des Konzepts, sondern auch der Formulierungen und Begriffe zu tun. Marx' Abhängigkeit von Moses Hess ist eindeutig: Dieser hat sich in seinem Aufsatz »Philosophie der Tat« mit dem Problem der Menschenrechte beschäftigt, bevor Marx seine Abhandlung »Zur Judenfrage« schrieb. Hess bezeichnet die Menschenrechte als »abstrakte«, weil sie die Herrschaft der Besitzer und die Abhängigkeit der Besitzlosen von den Produktionsmitteln sanktionieren: »... das abstrakt Individuelle kam zur Herrschaft, ohne daß der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft aufgehoben, überwunden wurde. Die unpersönliche Herrschaft der Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung des sich selbst gleichen Geistes, hat die Herrschaft der Einen über die Andern nicht verdrängt ... Daneben werden alle möglichen Freiheiten beansprucht: die Handels-, Gewerbe-, Lehr- und Gewissensfreiheit. Wozu? Zu Gunsten der Privatinteressen und Privatmeinungen, welche durch ›freie Konkurrenz‹

der Wahrheit und Gerechtigkeit die Herrschaft abzuringen gedenken! – Was ist diese Demokratie anders, als die Herrschaft der individuellen Willkür unter dem Namen der ›subjektiven‹ oder ›persönlichen‹ Freiheit?«[72] Hess vergißt nicht, auch hier hervorzuheben, daß das Individuum, das im Gefolge der Revolution sein Recht in Anspruch nimmt, nicht das »wirklich Allgemeine«, sondern »nur das Besondere« ist, das heißt das egoistische, isolierte Individuum.[73]

Dementsprechend schreibt Marx, daß das Menschenrecht der Freiheit nicht »auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen« basiert, »sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen«[74]. Er wiederholt fast wörtlich, was Hess über die Verbindung der Menschenrechte mit dem Privatinteresse geschrieben hat, und er benutzt dessen Formulierungen zur Darstellung seines eigenen Standpunktes: »Die praktische Nutzanwendung des Menschenrechtes der Freiheit ist das Menschenrecht des Privateigentums ... Das Menschenrecht des Privateigentums ist also das Recht, willkürlich ..., ohne Beziehung auf andere Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren, das Recht des Eigennutzes. Jene individuelle Freiheit, wie diese Nutzanwendung derselben, bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft... Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist.«[75]

Die Verbindung des Privateigentums mit den Menschenrechten ist keineswegs zufällig. Diese Rechte sind – als Legitimation des Privateigentums – nur von der totalen Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft her zu verstehen. Hess spricht ausdrücklich von der Verknüpfung des Postulats der formalen Freiheit (inklusive der Menschenrechte) mit dem unmittelbaren Verkehr, der in der bürgerlichen Gesellschaft als »Konspiration der Privatinteressen«, als »Assoziation des Egoismus«, als »Willkürherrschaft«, als »unmenschlich« und als »gegenseitige Entfremdung des Menschen« erscheint[76]. Marx' Konzeption bietet dasselbe Bild. Für ihn ist »das Menschenrecht des Privateigentums« nämlich der ideologische Ausdruck der Tatsache, daß der Mensch gleichzeitig für sich gegenständlich und sich selbst ein fremder und unmenschlicher Gegenstand wird, daß seine Lebensäußerung seine Lebensentäußerung, seine Verwirklichung eine Entwirklichung bedeutet, das heißt, daß der Mensch Kräfte in Bewegung setzt, die sich verselbständigen, und daß er so sich selbst fremd und durch veräußerte Kräfte beherrscht wird[77].

Von großer Bedeutung für die Formierung der Marxschen Theorie ist

Hess' Konzept von der Konzentration des Kapitals und der Verelendung der Arbeiter. In den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« finden sich ganze Abschnitte, die eine sehr weitgehende inhaltliche Übereinstimmung mit den Texten von Hess zeigen. So ist es Marx etwa um den Nachweis zu tun, daß nur die Allerreichsten in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft vom Geldzins leben können, während die übrigen mit ihrem Kapital Geschäfte treiben oder sich mit Handel befassen müssen. Die Konkurrenz unter den Kapitalisten wird daher immer größer. Marx ist überzeugt, daß dadurch auch die Konzentration des Kapitals zunimmt, daß die großen Kapitalisten die kleinen ruinieren und ein Teil der ehemaligen Kapitalisten auf das Niveau der Arbeiterklasse herabsinkt. Durch diese Zufuhr von neuen Arbeitskräften wird der Lohn der Arbeiter herabgedrückt, so daß sie in eine noch größere Abhängigkeit von den wenigen großen Kapitalisten geraten. Indem der Prozeß der Proletarisierung die Zahl der Kapitalisten vermindert, verringert sich auch ihre Konkurrenz um Arbeiter, und indem sich die Zahl der Proletarier vermehrt, wächst auch deren Konkurrenz untereinander. Viele Arbeiter fallen aus diesem Grund in den Pauperismus oder sogar in den Verhungerungsstand, so wie ein Teil der mittleren Kapitalisten in den Arbeiterstand sinkt[78]. An anderer Stelle erklärt Marx, daß »im fortschreitenden Zustand der Gesellschaft der Untergang und die Verarmung des Arbeiters das Produkt seiner Arbeit und des von ihm produzierten Reichtums« sind. Es ist »das Elend, welches also aus dem Wesen der heutigen Arbeit selbst hervorgeht«[79]. In Übereinstimmung mit Hess sieht Marx als Folge des Industriewachstums die Bereicherung der großen Kapitalisten einerseits und den Pauperismus der Massen andererseits voraus. Nach seiner Überzeugung sind darüber hinaus der Untergang des Kleinbetriebs, der Verfall des Mittelstands und der Wandel zu einer harmonischen sozialistischen Gesellschaft nicht nur notwendig, sondern auch unvermeidlich. Die Perspektive für die gesellschaftliche Entwicklung lautet deshalb: »Der Kommunismus ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft.«[80]

Damit ist deutlich gesagt, daß die Schaffung einer kommunistischen Gesellschaftsordnung nur eine Frage der Zeit ist und daß sie eher früher (»in der nächsten Zukunft«) als später erfolgen wird. Marx teilt seinen Optimismus mit allen Utopisten. Interessanterweise fügt er jedoch hinzu: »Aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung.« Fragt man sich, warum nicht, so stößt man auf den Kern der Marxschen Denkweise. »Der Kommunismus als solcher« wird gemäß der herrschenden Terminologie mit der Expropriation des Privateigentümers identifiziert, zumindest wird sie als Hauptziel des Kommunismus gesehen. Marx, für den das Privateigentum die Folge der entfremdeten Arbeit ist,

geht es demgegenüber um mehr. Unter dem Einfluß von Hess betrachtet er die Abschaffung des Privateigentums nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Beseitigung der Entfremdung. Ausgehend von der Prämisse, daß die Aufhebung der Selbstentfremdung auf demselben Weg wie diese geschieht[81], schildert Marx die Arbeit als das Wesen des Privateigentums und die besondere Form der Arbeit – die unfreie – als Ursache für die Schädlichkeit des Privateigentums und sein menschenentfremdetes Dasein. Dementsprechend sind in Marx' Vision der künftigen Gesellschaft in erster Linie alle Hindernisse, die es dem Menschen unmöglich machen, seinen natürlichen Neigungen, Kräften und Begabungen frei Ausdruck zu verleihen, ein für allemal beseitigt. Die Emazipation des Menschen kann nur dann vollkommen sein, wenn seine freie Tätigkeit auf keine Hindernisse mehr stößt[82].

Es liegt auf der Hand, daß hinter dieser Denkweise die These von Hess steht, nach der eine neue Gesellschaft über die Sozialisierung der Produktionsmittel nur unter der Bedingung geschaffen werden kann, daß sie für die freie Tätigkeit und die freie Selbstbestimmung bereitgestellt werden[83]. Von dieser Position her übt Marx heftige Kritik am primitiven totalitären Egalitarismus der frühkommunistischen Utopien und bekundet gleichzeitig die Verwandtschaft seiner Gedanken mit denen in Hess' Aufsatz »Sozialismus und Kommunismus«, der wie erwähnt schon 1843 veröffentlicht wurde, während Marx erst 1844 an den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« arbeitete[84]. Der egalitäre Kommunismus von Babeuf, Cabet, Villegardelle und anderen ist nach seiner Überzeugung ein Kommunismus, der alles abschaffen möchte, was den Übergang vom Privateigentum weniger zum Privateigentum aller nicht mitmachen kann. Ein solcher Kommunismus ohne Einsicht in die Abhängigkeit des Privateigentums von der entfremdeten Arbeit wäre keineswegs die Aneignung der entfremdeten Welt, sondern umgekehrt eine drastische Steigerung dieser Entfremdung, indem die gesamte Bevölkerung in die gegenwärtige Lage der Arbeiterklasse gestürzt würde[85].

Die Frage nach der Charakteristik der entfremdeten Arbeit beantwortet Marx folgendermaßen: *Erstens* ist entfremdete Arbeit äußerlich, das heißt, sie gehört nicht zum Wesen des Arbeiters, weil sich dieser bei seiner Arbeit unglücklich fühlt und keine freie physische und geistige Energie entwikkelt. »Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit. Sie ist daher nicht die Befriedigung seines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein Mittel, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen.«

Zweitens wird nicht nur die Tätigkeit, sondern auch das Produkt dieser Tätigkeit dem Arbeiter entfremdet. Die Arbeit wird zu einer Ware unter anderen Waren, das bedeutet nicht zuletzt, daß der Arbeiter selbst zur Ware wird und gezwungen ist, sich zu verkaufen, und zwar zum Marktpreis, der von seinem Existenzminimum bestimmt ist.

Drittens prägt das Verhältnis des Arbeiters zum Produkt seiner Arbeit zugleich sein Verhältnis zur sinnlichen Außenwelt, zu den Naturgegenständen als einer fremden, ihm feindlich gegenüberstehenden Welt. Die Natur nimmt für den Menschen die Gestalt eines Feindes an, weil er an ihr seine – entfremdete – Arbeit verrichtet. Mit jedem einzelnen Produkt seiner Tätigkeit produziert oder reproduziert er die Natur teilweise. Im Gegensatz zum Tier bedient sich der Mensch der Natur frei, er trifft eine Auswahl unter den Naturkräften, und seine Einwirkung auf sie erweitert sich wesentlich. Trotzdem kann der Mensch in der kapitalistischen Welt die Universalität seines Wesens in der Natur nicht effektiv zum Ausdruck bringen, denn der Gegensatz zwischen der Möglichkeit der Eroberung der Natur und der Partikularität seiner Existenz im biologischen Dasein kennzeichnet die gesamte bürgerliche Gesellschaft. Für den Menschen in dieser Gesellschaftsordnung ist die Natur nichts anderes als der Lieferant von Lebens- und Unterhaltsmitteln. Der Mensch verwirklicht sich nicht in ihr, er reproduziert sie nicht auf echt menschliche Weise.

Viertens wird der Mensch, in unmittelbarer Konsequenz seiner Entfremdung vom Produkt seiner Arbeit und seiner Lebenstätigkeit, dem anderen Menschen entfremdet. »Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst gilt, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum anderen Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des anderen Menschen.« Daß dem Arbeiter das Produkt seiner Arbeit nicht gehört, sondern als ihm fremde Macht gegenübersteht, ist nur möglich, weil es einem anderen Menschen gehört, und zwar dem Eigentümer der Produktionsmittel, dem Kapitalisten. »Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Menschen; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andere Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehen, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen anderen Menschen steht. Wie er seine eigene Produktion zu seiner Entwirklichung ... zu einem ihm nicht gehörigen Produkt, so erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und auf das Produkt.« Auf diese Weise verschärft sich die Entfremdung der Arbeit bis zur Polarisierung der gesellschaftlichen Gruppen in zwei einander schroff entgegengesetzte Klassen[86].

Marx' ökonomisch-soziologische Analyse enthüllt hier, wo es um die

Entfremdung des Menschen vom Menschen geht, deren universalen Charakter in der menschlichen Gesellschaft. Sie betrifft nämlich zugleich den Arbeiter und den Kapitalisten, selbst wenn der Kapitalist, von seiner privilegierten Lebenssituation befriedigt, seine Existenz bejaht, während der Arbeiter die entfremdete Arbeit bloß noch als bittere Notwendigkeit des Kampfes um das biologische Überleben zu sehen vermag: »Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.«[87]

Der Arbeiter fühlt sich im spezifisch menschlichen Prozeß der Arbeit nicht als er selbst. Er lebt lediglich in seinen »tierischen« Funktionen, nämlich im Essen, Schlafen und Kopulieren. Privateigentum und Kapital berauben ihn seiner Menschlichkeit, indem sie ihn zwingen, seine Arbeitskraft zu verkaufen. Aus einer menschlichen Persönlichkeit wird eine Ware oder ein Tauschwert, gemäß dem allgemeinen Modell des Tauschwertes der Produkte auf dem Markt. Aber auch der Eigentümer der Produktionsmittel und des Kapitals wird verstümmelt, obgleich auf andere Weise: Er wird, wie Kolakowski bemerkt, zum personifizierten Kapital; in seiner »verrückten Leidenschaft zwang das Kapital dem Kapitalisten eine Existenz auf, die nicht von seinen persönlichen Eigenschaften, sondern von den Kapitalmassen, die er verkörperte, bestimmt war«[88].

Analog zu Hess' Ausführungen über die dämonische Kraft des Geldes, das die gesamte Wirklichkeit regiert, alles zur Ware umwandelt, sogar Liebe und Leben – Hess führt hier ein längeres Zitat aus Shelleys »Königin Mab« an – zitiert Marx Goethes »Faust« und Shakespeares »Timon von Athen«, um zu zeigen, daß der Besitzer des Geldes das ist, was er zahlen, das heißt kaufen kann, und interpretiert dann: »So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine – seines Besitzers – Eigenschaften und Wesenskräfte. Das, was ich bin und vermag, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt.«[89] Seine Auffassung von der universalen sozialen Entfremdung formuliert Marx ganz scharf: »Überhaupt ist zu bemerken, daß da, wo Arbeiter und Kapitalist gleich leiden, der Arbeiter an seiner Existenz, der Kaptalist am Gewinn seines toten Mammons leidet.«[90]

Aus dem Zitat über die Selbsterfahrung des selbstentfremdeten Arbeiters einerseits und des Kapitalisten andererseits ergibt sich, daß der Unterschied zwischen der Entfremdung des Kapitalisten und der des Proletariers unter anderem auch ein psychologischer ist: Die Kapitalisten fühlen sich unter

dem Regime der Entfremdung wohl und bestätigt, die Proletarier vernichtet und ohnmächtig. Die Genese dieses Gedankens deutet ebenfalls auf Hess, der vor Marx geschrieben hat: »Wenn die Sklaverei bei den Besitzlosen sichtbarer, so ist sie bei den Besitzern desto mehr Gemütszustand.«[91] Auch die These von der universalen Entfremdung findet sich schon bei Hess: »Und wohlverstanden, nicht etwa nur wir Proletarier, auch wir Kapitalisten sind diese Elenden, die sich das Blut aussaugen, sich selber aufzehren. Wir alle können unser Leben nicht frei betätigen, können nicht schaffen oder für einander wirken.«[92]

Die vergleichende Textanalyse der Schriften von Marx und Hess zur ökonomischen und sozialen Entfremdung beweist, daß sich Marx zwar eine ganze Reihe von Hess' Konzeptionen zu eigen gemacht hat, daß aber gleichzeitig bedeutende Unterschiede zwischen ihnen vorhanden sind. Der wichtigste besteht darin, daß Marx diese Konzeptionen durch Einbeziehung der Erkenntnisse der englischen (Adam Smith, David Ricardo), französischen (Jean Baptiste Say, ein Vulgarisator von Smith) und deutschen Nationalökonomie (Wilhelm Schulz) zu konkretisieren vermag und sie in eine empirische Analyse umsetzt, während Hess in den Grenzen einer metaphysisch-anthropologischen Auseinandersetzung mit Proudhon und Feuerbach bleibt.

10. Der Kommunismus im Denken von Hess und Marx

Bekanntlich betraute der Bund der Gerechten Engels (später Marx und Engels) mit der Abfassung eines Kommunistischen Glaubensbekenntnisses, einer wichtigen Vorarbeit für die für 1848 geplante Einberufung eines Allgemeinen Kommunistischen Kongresses. Weniger bekannt ist, daß zuerst Moses Hess einen Entwurf dafür schreiben sollte und auch schrieb und dem Komitee in Paris übermittelte. Diese Arbeit brachte aber Friedrich Engels auf, man muß schon sagen, hinterlistige Weise zum Scheitern. In einem Brief an Marx in Brüssel beschrieb er ausführlich, wie ihm dies gelang: »Dem Mosi hab ich, ganz unter uns, einen höllischen Streich gespielt. Er hatte richtig ein gottvoll verbessertes Glaubensbekenntnis durchgesetzt. Vorigen Freitag nun nahm ich dies im Kreis vor, Frage für Frage, und war noch nicht an der Hälfte angekommen, als die Leute sich für satisfaits erklärten. Ohne alle Opposition ließ ich mich beauftragen, ein neues zu entwerfen, was nun nächsten Freitag im Kreis wird diskutiert und hinter dem Rücken der Gemeinden nach London geschickt werden. Das darf aber natürlich kein Teufel merken, sonst werden wir alle abgesetzt, und es gibt einen Mordsskandal.« [1]

Dieser Schilderung ist nichts hinzuzufügen, außer dem Hinweis, daß Hess nicht eingeladen wurde, um seine Position zu verteidigen: Die 20 bis 30 Diskussionsteilnehmer gehörten der kleinen mit Engels übereinstimmenden Gruppe der Organisation an (»Wir sind jetzt nur 30 Mann stark«,

schätzte er seinen Anhang ein). In demselben Brief an Marx beschreibt er eine Sitzung des Bundes, bei der Hess den Standpunkt des Freundes vertrat (»Dann trat Hess auf und verteidigte uns ganz gut«). Dies vor Augen, könnte man wie Zlocisti voreilig schließen, Engels sei von eitlem Machthunger getrieben worden[2]. In Wirklichkeit handelte es sich aber um wesentliche inhaltliche Differenzen. Am Ende seines Briefes distanziert sich Engels nämlich eindeutig von Hess' Theorie der Revolution, wie er sie in der »Deutschen Brüsseler Zeitung« zur Sprache gebracht hat. »Welche Fliege hat denn diesen armen Moses gestochen, daß er nicht aufhört, in dem Blatt seine Phantasien über die Folgen einer Revolution des Proletariats darzulegen?«[3] McLellan meint dazu, die Kritik von Engels richte sich gegen Hess' These, wonach die nächste Revolution nur eine proletarische sein könne[4]. Das ist im Grunde richtig, wird aber verständlicher, wenn man sich bewußt macht, daß die Begriffe »bürgerliche Revolution« und »proletarische Revolution« hier nur mit Vorsicht und nicht in ihrer konventionellen Bedeutung gelesen werden dürfen.

Wie oben erörtert, hat Hess in seiner Artikelreihe in der »Deutschen Brüsseler Zeitung« die Notwendigkeit einer bürgerlich-demokratischen Revolution erkannt und die Überzeugung vertreten, daß die Bedingungen für eine Revolution des Proletariats in Deutschland noch nicht, ja nicht einmal in Frankreich gegeben seien. Lediglich in England scheine – so meint er – die proletarische Revolution in nicht mehr ferner Zeit unvermeidbar. Der internationale Charakter dieser Revolution werde dann alle Hindernisse eliminieren: Was auf den ersten Blick als unmöglich erschienen sei, werde durch die zwangsläufig kommende Revolution in dem technologisch und gesellschaftlich am weitesten entwickelten Land ausgelöst. Wenn in England die herrschende Klasse einmal gestürzt sei, könne dieselbe Klasse in den übrigen Ländern der zivilisierten Welt nicht fortbestehen[5], vorausgesetzt allerdings, daß die Arbeiterklasse in ihnen den gleichen Druck ausübe und daß die zum Sturz der herrschenden Klasse erforderlichen Mittel vorhanden seien. Die englische Revolution wird nach Hess' Meinung den Ländern des Kontinents als Beispiel dienen. Nach der Revolution des Proletariats werden dann zuerst diejenigen Maßnahmen ergriffen, die schon die bürgerlichen Demokraten vorgeschlagen haben, also Progressivsteuern eingeführt etc.

Im »Kommunistischen Manifest« kritisiert Marx diese These, wonach die Aufgaben der bürgerlichen Revolution im Rahmen der sozialistischen, das heißt proletarischen Revolution vollzogen werden können[6]. In der wissenschaftlichen Literatur, besonders in der orthodox-marxistischen, wird diese Kritik herausgestellt, ohne daß die Interpretatoren bemerken, daß Marx' Theorie der Revolution von Hess' Auffassungen beeinflußt ist,

wie er sie im Aufsatz »Die politische Situation« formuliert hat. Als dieser Artikel in der »Rheinischen Zeitung« erschien, war Marx ihr Chefredakteur. Es ist also mehr als wahrscheinlich, daß er den Inhalt des Aufsatzes gekannt und sich im Lauf der Zeit die von Hess erarbeiteten Erkenntnisse zu eigen gemacht hat. Die Grundthesen des Hess'schen Revolutionsmodells aus dieser Zeit finden sich bei Marx wieder: daß die Bourgeoisie im Vergleich zur feudalen Aristokratie eine progressive Klasse und das kapitalistische Gesellschaftssystem, am Feudalismus gemessen, eine fortgeschrittene sozial-ökonomische Ordnung ist; daß es im Interesse des Volkes liegt, die bürgerlich-demokratische Revolution zu unterstützen, weil sie den Massen das derzeit mögliche Maximum an Vorteilen bringt; daß die politische Demokratie, unter der Voraussetzung entfalteter bürgerlicher Verhältnisse, die Plattform bildet, auf der die Kämpfe um die sozialistische Umwälzung ausgetragen werden können.

Noch mehr: Marx' Auffassungen von der Revolution in Deutschland sind von Hess' Analyse der Klassenverhältnisse inspiriert, wonach die liberale Bourgeoisie in Deutschland, die sich zur führenden Kraft im Kampf gegen die feudalen Mächte berufen sieht, schon in den Konflikt mit dem Proletariat verwickelt ist, weil sie die revolutionäre Aktion der Massen fürchtet – mit der Folge, daß ihre antifeudale Aktivität paralysiert wird. Der politische Abschnitt in Marx' Artikel »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« wiederholt nicht nur diese Gedanken, sondern ist zusätzlich von Hess' Vorstellung aus der »Triarchie« beeinflußt, daß die politisch-soziale Wirklichkeit in Deutschland im Jahr 1844 gerade den Entwicklungsstand Frankreichs von 1789 erreicht hat. Folgende Stellen der Marxschen Schrift mögen als Beleg genügen: »Wollte man an den deutschen Status quo selbst anknüpfen, wenn auch in einzig angemessener Weise, das heißt negativ, immer bliebe das Resultat ein Anachronismus ... Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart.« »Krieg den deutschen Zuständen! Allerdings! Sie stehen unter dem Niveau der Geschichte, sie sind unter aller Kritik.« »Während das Problem in Frankreich und England lautet: Politische Ökonomie oder Herrschaft der Sozietät über den Reichtum, lautet es in Deutschland: Nationalökonomie oder Herrschaft des Privateigentums über die Nationalität ... Dort handelt es sich um die Lösung, und hier handelt es sich erst um die Kollision.«

Weiter: »Keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft kann diese Rolle spielen [als einzelne Klasse aus ihrer besonderen Situation heraus die allgemeine Emanzipation voranzutreiben, Z. R.], ohne ein Moment des Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorzurufen, ein Moment, worin sie mit

der Gesellschaft im allgemeinen fraternisiert und zusammenfließt, mit ihr verwechselt und als deren allgemeiner Repräsentant empfunden und anerkannt wird, ein Moment, worin ihre Ansprüche und Rechte in Wahrheit die Rechte und Ansprüche der Gesellschaft selbst sind.« »Sogar das moralische Selbstgefühl der deutschen Mittelklasse beruht nur auf dem Bewußtsein, die allgemeine Repräsentantin der philisterhaften Mittelmäßigkeit aller übrigen Klassen zu sein. ... es ist jede Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, die ihre Niederlage erlebt, bevor sie ihren Sieg gefeiert, ihre eigene Schranke entwickelt, bevor sie die ihr gegenüberstehende Schranke überwunden, ihr engherziges Wesen geltend macht, bevor sie ihr großmütiges Wesen geltend machen konnte, so daß selbst die Gelegenheit einer großen Rolle immer vorüber ist, bevor sie vorhanden war, so daß jede Klasse, sobald sie den Kampf mit der über ihr stehenden Klasse beginnt, in den Kampf mit der unter ihr stehenden verwickelt ist. Daher befindet sich das Fürstentum im Kampf gegen das Königtum ... der Bourgeois im Kampf gegen sie alle, während der Proletarier schon beginnt, sich im Kampf gegen den Bourgeois zu befinden.«[7]

Den Gedanken, daß die Bourgeoisie im Kampf gegen die Aristokratie und die feudalen Mächte einmal als Repräsentantin der ganzen übrigen Gesellschaft empfunden wurde und die Revolution des Volkes deshalb mit der Emanzipation der Bourgeoisie zusammenfallen konnte, hat Hess vor Marx in dem Aufsatz »Die politische Situation« formuliert. Marx benutzt in seiner »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« auch Hess' Deutung, daß sich das Proletariat in Deutschland aus der Auflösung des Mittelstandes gebildet habe[8]. In der »Kritik der Politik« von 1845 meint Marx, die demokratische Republik, in der die Bourgeoisie regiert, eigne sich als politische Form für die soziale, das heißt kommunistische Revolution[9]. In Deutschland sei die Situation jedoch komplizierter, weil die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse das Zustandekommen der sozialen Umwälzung verhinderten. Weder sei das demokratisch-republikanische System in nächster Zukunft erreichbar, noch seien die sozialen Verhältnisse so weit entwickelt, daß sich daraus die Notwendigkeit ihrer Auflösung ergebe. Aus dieser Feststellung folgt für Marx die Forderung, die Bourgeoisie in ihrem Kampf gegen die Bürokratie und die absolute Monarchie zu unterstützen: »Die Arbeiter wissen sehr wohl, daß die Bourgeoisie ... ihnen breitere Konzessionen machen muß als die absolute Monarchie ... Sie können und müssen die bürgerliche Revolution als eine Bedingung der Arbeiterrevolution mitnehmen.«[10] Das ist eine Wiederaufnahme von Hess' 1843 in der »Rheinischen Zeitung« formulierten Konzeption.

In den Jahren 1846/47 geht Hess dazu über, auf die Führungsrolle der Bourgeoisie in der bürgerlich-demokratischen Revolution zu verzichten.

Er fordert die Arbeiterklasse auf, selbst diese Funktion zu übernehmen und die Aufgaben der demokratischen, politischen Revolution im Rahmen der kommunistischen, proletarischen Revolution zu realisieren. Während er von der Affirmation der bürgerlich-demokratischen Revolution unter der Ägide der liberalen Bourgeoisie zur Negation dieser Konzeption gelangt und die in Kürze erreichbare proletarische Revolution proklamiert, entwickelt sich die Revolutionstheorie von Marx in umgekehrter Richtung: von der Forderung nach allgemeiner menschlicher Emanzipation, die aus der Ablehnung der politischen, das heißt der bürgerlich-demokratischen Revolution resultiert, zum Postulat gerade dieser Form der Revolution als der Voraussetzung für eine rein proletarische im »Kommunistischen Manifest«.

Im Aufsatz »Über die sozialistische Bewegung in Deutschland« bezeichnet Hess die Etablierung eines Wechselverhältnisses von deutscher und französischer Freiheit, von Geistesfreiheit und sozialer Gleichheit als wesentliche Tendenz der Gegenwart. Er postuliert dabei, wie erwähnt, die Verbindung der deutschen klassischen Philosophie und der französischen Sozialtheorie als Verwirklichung der Philosophie[11]. Zu den besonderen Entstehungsbedingungen der sozialistischen Bewegung in Deutschland gehört der Übergang eines Teils der Intelligenz und der Philosophie zum Sozialismus. Läßt sich in Frankreich die Herausbildung des Sozialismus als Folge des Klassenkampfs des Proletariats erklären, so sind es in Deutschland die Unentwickeltheit des Proletariats und der Klassenkämpfe einerseits, das soziale und politische Engagement der Gebildeten andererseits, die getrennt von der Arbeiterbewegung zur sozialistischen Theorie geführt haben[12].

»Wir haben die Beziehungen der Philosophie, wir müssen auch die der philosophischen Bewegungspartei zum neuen sozialistischen Prinzip darstellen«, schreibt Hess und erwähnt die »Rheinische Zeitung«, die in Zürich erscheinenden »Anekdota« und die »Deutsch-Französischen Jahrbücher« als Katalysatoren für die Verbreitung der sozialistischen Ideen in Deutschland[13]. Er spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von den kommunistischen Aktivitäten von Marx und Engels, den »Hauptschriftstellern der in Paris erscheinenden Jahrbücher«, die »sich mit der ganzen Energie ihres an der deutschen Philosophie groß gezogenen Geistes dem Sozialismus zugewandt« haben[14]. Wenn Hess fordert, die Philosophie in ihrer radikalen historiosophischen, sozialen und politischen Version der Arbeiterbewegung zur Verfügung zu stellen, die wegen ihrer geringen quantitativen und qualitativen Bedeutung nicht imstande sei, selbst eine sozialistisch-revolutionäre Theorie auszuarbeiten, so reagiert er damit auf die Diskrepanz zwischen dem geringen Entwicklungsgrad des deutschen

Proletariats und dem extremen Radikalismus der deutschen Philosophie und Theorie. Es ist sein Verdienst, in seiner Ursprungstheorie des Sozialismus bzw. Kommunismus auf diese Diskrepanz hingewiesen zu haben.

Wie erwähnt[15], ist Hess' Kommunismus bzw. Sozialismus in seinem eigenen Verständnis wissenschaftlich. Diese Qualität kommt ihm deshalb zu, weil er den Zusammenhang der ideellen und realen gesellschaftlichen Entwicklung, der Philosophie und der Revolution, erkennt und – wichtiger – die Verbindung von Theorie und Praxis und die Auflösung der Philosophie als solcher verlangt. Der so bestimmte Kommunismus schätzt, wie Hess meint, die deutsche Philosophie hoch, sieht in ihr die größte Errungenschaft des Geistes und verbindet sie zu gleicher Zeit mit der revolutionären Praxis. Deshalb ist er kein frommer Wunsch mehr, sondern realer Ausdruck einer wirklichen Bewegung, die mit den materiellen und geistigen Verhältnissen, Interessen und Bedürfnissen der Gesellschaft in engem Zusammenhang steht. Wenn Marx in seiner Einleitung zur »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« behauptet, die praktische Befreiung Deutschlands sei nur auf der Grundlage der Theorie möglich, »welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt«, und hinzufügt: »Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat«[16], so folgt er der im ersten Teil dargestellten Theorieinterpretation von Hess[17]. Wie Sieferle richtig beobachtet hat, führten die Philosophiekritik in Deutschland und die Einschätzung, daß sich die bürgerliche Gesellschaft in Frankreich und England in einem Auflösungsprozeß befinde, Marx zu dem Schluß, die radikale, kritische Philosophie bringe die Bedürfnisse des Proletariats adäquat zum Ausdruck; »das Zusammenspiel von Philosophie und Proletariat« sei also die »unerläßliche Bedingung der menschlichen Emanzipation in Deutschland«, so daß beide »nach dieser Argumentation zu Praxispartnern werden«[18].

Hinsichtlich seiner Verwirklichung ist der »wissenschaftliche Kommunismus« von Hess an die realen Verhältnisse der modernen industriekapitalistischen Gesellschaft gebunden: »Wenn man sagt, der Kommunismus sei als Idee etwas sehr Schönes, aber er sei unausführbar, so sagt man damit nichts weiter, als was die Theologen und Philosophen, Priester und Staatsmänner von jeher sagten ... Der Kommunismus ist keine Theorie, wie irgend ein philosophisches System, das uns gelehrt wird. Der Kommunismus ist der Schluß der Entstehungsgeschichte der Gesellschaft.« Es liegt auf der Hand, daß eine solche Definition des Kommunismus Hess vor der Illusion bewahrt, er lasse sich mittels Propaganda realisieren. So kritisiert Hess scharf die Phraseologie von Propagandisten und Agitatoren des Kommunismus wie Georg Kuhlmann, August Becker, Simon Schmidt und an-

deren, die »das Volk, die Masse, durch die magische Gewalt des Wortes für eine Sache zu gewinnen« streben, »der man mit Leib und Seele ergeben ist, und an deren Realisierung man dennoch verzweifelt, weil man sie eben nur von der idealistischen Seite aufgefaßt hat« [19].

In diesem Kontext zeigt sich das Wissen um den Zusammenhang der Idee des Sozialismus bzw. Kommunismus mit den Weltverhältnissen. Es äußert sich in der Kritik an der ideologischen Auffassung, daß die Geistesarbeit eine separate Tätigkeit ist und die Idee Gesellschaft und Geschichte regiert. Doch Hess kritisiert auch die These, daß die Idee, das geistige Leben, nur passiv sei und genau besehen nicht mehr als ein Nebenprodukt der wirklichen Geschichte. Seiner Ansicht nach stehen die Ideen der Menschen und die objektiven Verhältnisse der Welt in einer Wechselbeziehung.

Wegen der Bedeutung dieser Auffassung führen wir Hess' Darstellung in extenso an: »Bei Leuten, die von den realen Weltverhältnissen wenig wissen, kommt die Macht dieser Verhältnisse wenig in Betracht. Solche Leute begreifen nicht oder nicht hinlänglich, daß zwischen den Ideen der Menschen und den Verhältnissen der wirklichen Welt ein Wechselverhältnis obwaltet und daß, wenn einerseits diese zwar von jenen, andrerseits dagegen jene wiederum ebenso sehr von diesen bestimmt werden. Wo, wie in Deutschland, die Weltverhältnisse noch nicht die Entwicklungsstufe erreicht haben, der eben die Idee des Kommunismus entspricht, da kommt es häufig vor, daß die, welche dieser Idee sich ergeben, ganz vergessen, wie sehr jene realen Weltverhältnisse zur Erzeugung dieser Idee mitgewirkt haben, und daß dieselben Verhältnisse, die die Idee gezeitigt haben, auch zu deren Realisierung mitwirken. Weil sie dieses vergessen, darum verzweifeln sie an der Ausführung ihrer Ideen mittelst der natürlichen Entwicklung der Dinge und sind daher geneigt, zur bloßen Magie des Wortes, zu einem Wunder ihre Zuflucht zu nehmen. Wir sind davon entfernt, die magische Gewalt des Wortes für Nichts in Anschlag zu bringen; aber die Idealisten bilden sich ein, lediglich durch die Idee die Welt umgestalten zu können, wozu sich noch bei den mystischen Naturen der Wahnsinn hinzugesellt, die ganze Fülle der Idee durch einige Orakelsprüche ausdrücken zu können ... Diese Unwissenheit, die immer mit der entsprechenden Arroganz der Inspiration oder auch Spekulation Hand in Hand geht, kann national sein. Die deutsche Nation zum Beispiel ist, bei all' ihrer theoretischen Gelehrsamkeit, in praktischer Hinsicht ... im Rückstande ... Namentlich die deutschen Handwerker ...sind noch nicht zu jenem massenhaften Proletariate entwickelt, das in den Ländern der fortgeschrittenen Zivilisation, in Frankreich und England, einen der Hauptfaktoren der sozialistischen Bewegung bildet. Der deutsche Handwerker kann daher an der Ausführung der Ideen verzweifeln ...Er sieht noch eine Kluft zwischen der Idee und

ihrer Verwirklichung, eine Kluft, die nur durch ein Wunder zu überspringen, und die der englische und französische Arbeiter nicht sieht, weil er mitten in derselben steht und [sie] mit der Masse seiner Leidensgefährten ausfüllt. – Dem französischen Ouvrier, dem englischen Fabrikarbeiter fällt es nicht ein, an der Ausführung einer sozialen Reform zu zweifeln, deren Idee er einmal adoptiert hat; denn er weiß, daß er selbst die exekutive Gewalt der modernen Geschichte ist.« [20]

Diesen Text hat Hess 1845 im »Gesellschaftsspiegel« veröffentlicht. Zu seinem Verständnis ist zu bedenken, daß die »Weltverhältnisse« nach Hess' unmißverständlicher Aussage im Artikel »Über das Geldwesen«, auf dem dieser Aufsatz basiert, den Verkehr, die produktive Lebenstätigkeit der Menschen, die Verwirklichung der Produktionskräfte umfassen. Das menschliche Produktionsvermögen muß aber erst ausgebildet, das humane Wesen entwickelt werden, weil die gesamte bisherige Geschichte als »Naturgeschichte« durch Vereinzelung, Konkurrenz, Kampf der Individuen, Klassen und Nationen charakterisiert war [21]. Hess' Definition des Proletariats als »die exekutive Gewalt der modernen Geschichte« weist darauf hin, daß die Zukunft der Menschheit an diese Klasse und die Idee des Kommunismus gebunden ist.

Alle diese Gedanken hat Marx aufgenommen: Sie erscheinen in seiner Lehre als Prinzipien oder Grundforderungen. Zum Beispiel legt er in der »Deutschen Ideologie« seine Theorie der Geschichte auf eine Weise aus, die keinen Zweifel läßt, daß die Argumente von Hess stammen: »Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc., aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wo dann natürlich die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann.« [22]

Der Begriff der Totalität stammt von Hegel [23], bei dem die Struktur des Bewußtseins und der Welt im allgemeinen durch die Totalität gekennzeichnet ist, die die Momente des Bewußtseins und der Gegenstände bestimmt. Auch der Begriff der Wechselwirkung taucht bei Hegel auf [24], aber nicht im Sinne einer Geschichtsauffassung, für die »das Leben durch die produktive Tätigkeit bestimmt ist« (Hess), oder »eine Summe von Produktionskräften ein ... Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander schafft«

(Marx), sondern im Sinne einer Historiosophie, die in der Geschichte »die Bewegung ... der geistigen Substanz, die Tat sieht, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt«[25]. Für Hess und Marx sind Bewußtsein, Politik, Kunst, Religion etc. wie auch andere Betätigungsformen aus dem materiellen Lebensprozeß abzuleiten. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang aber, daß sie keineswegs die Meinung vertreten, die geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesse ließen sich unabhängig vom Denken der bewußtseinsbegabten Menschen aufgrund objektiver Gesetze erklären.

In den »Zwei Reden über Kommunismus« sagt Hess: »Als das wahre Lebensbewußtsein in den Menschen zuerst erwachte, fühlte man wohl schon das Verkehrte unserer sozialen Verhältnisse; aber man sah nicht sogleich ein, daß das verkehrte Lebensbewußtsein, aus dem man sich eben zu befreien anfing, ebenso sehr ein Erzeugnis des verkehrten Lebens, der verkehrten Welt ist, in welcher die Menschen bisher lebten, als umgekehrt wiederum diese verkehrte Welt ein Erzeugnis des bisherigen unreifen Lebensbewußtseins ist.«[26]

Leszek Kolakowski faßt Marx' Auffassungen von der aktiven Rolle der Idee in der menschlichen Geschichte folgendermaßen zusammen: »Marx spricht von der tätigen Funktion der Idee als einer unverzichtbaren Bedingung des Fortbestehens und Umgestaltens aller Formen des gesellschaftlichen Lebens.«[27] So gesehen, nimmt die »Deutsche Ideologie« Motive auf, die sich bereits in Marx' früheren Schriften finden und bei denen die Nähe zu Hess unzweifelhaft und eindrucksvoll spürbar ist, zum Beispiel bei folgender Passage aus der »Rheinischen Zeitung«: »Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn des Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht außer der Welt, so wenig das Gehirn außer dem Menschen steht ...; aber freilich die Philosophie steht früher mit dem Hirn in der Welt, ehe sie mit den Füßen sich auf den Boden stellt, während manche anderen menschlichen Sphären längst mit den Füßen in der Erde wurzeln und mit den Händen die Früchte der Welt abpflücken, ehe sie ahnen, daß auch der ›Kopf‹ von dieser Welt oder diese Welt die Welt des Kopfes sei.«[28] An anderer Stelle, in der Einleitung zur »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, wird die Theorie als bildender Faktor des geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesses betrachtet: »Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.«[29]

Diese Einschätzung des gesellschaftlichen Bewußtseins entspricht durchaus der in der »Deutschen Ideologie« formulierten Auffassung, »daß also

die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen«[30]. Im Gegensatz zu Hess, der diese Konzeption konsequent vertritt, billigt Marx allerdings in anderen Abschnitten der »Deutschen Ideologie« dem subjektiven Faktor, der geistigen Aktivität, keine souveräne Funktion zu. Die Ideen werden als »Nebelbildungen im Gehirn des Menschen« gefaßt, und Bewußtseinsformen wie Moral, Religion, Metaphysik »behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung ...«[31] Kägi nennt dies »ökonomischen Determinismus«[32]; der Ausdruck »ökonomischer Materialismus« wäre vielleicht angemessener. Wegen der verschiedenen, manchmal kontradiktorischen Formulierungen von Marx ist das Problem der Relation von materiellen und geistigen Faktoren in der historischen gesellschaftlichen Entwicklung zum Streitobjekt geworden. So finden sich nebeneinander Interpretationen im Sinne des ökonomischen Materialismus und solche, die die aktive Rolle der Ideen und Absichten hervorheben.

In den Jahren 1844/45 hat Hess sein Konzept der Entstehungs-, Vorbereitungs- und Vorgeschichte ausgearbeitet. Die bisherige Geschichte erscheint – wie bereits gezeigt – als nichts anderes als die Geschichte der Ausbeutung, des Pauperismus, des Konkurrenzkampfes, der unausfüllbaren Kluft zwischen Reichen und Armen, Kapitalisten und Proletariern«, während sich der Kommunismus nach der Entstehungs- und Vorgeschichte als die echte Geschichte konstituiert[33].

Marx hat dieses Denkmodell übernommen. In der »Deutschen Ideologie« gehört die Trennung der Geschichte in Vorgeschichte und eigentliche Geschichte zu den Bedingungen für die richtige Erkenntnis der historischen Prozesse. Im Zusammenhang mit seiner Kritik an Feuerbach, der, soweit er Materialist ist, die Geschichte nicht in Betracht zieht und, wo er sie berücksichtigt, kein Materialist mehr ist[34], konstatiert Marx, daß »die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz« darin besteht, daß die Menschen ihre Bedürfnisse, wie Essen, sich Kleiden und Wohnen, befriedigen müssen und daß dementsprechend die erste geschichtliche Tat und die Grundbedingung aller Geschichte die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die »Produktion des materiellen Lebens«, ist[35]. Die zweite Voraussetzung der menschlichen Existenz ist, daß das befriedigte Bedürfnis zu neuen Bedürfnissen führt. Viel wichtiger für unsere Überlegungen ist aber Marx' Behauptung, daß die deutschen Gelehrten dort, wo ihnen positives Material fehlt, die Geschichte de facto als Vorgeschichte betrachten, aber nicht erklären, »wie man aus diesem Unsinn der ›Vorgeschichte‹ in die eigentliche Geschichte kommt«. Dahinter scheint sich ein Gedanke zu verbergen, der nicht explizite ausgesprochen wird: Marx lehnt jede idealistische Geschichtsphilosophie ab, die sich mit Spekulationen

oder mit Phrasen (er nennt das »theologischer, politischer, literarischer Unsinn«) befaßt, und hat dabei jene Konzeptionen im Auge, die das gesamte wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben aus der Geschichte verdrängen und deshalb nicht imstande sind, den wahren Charakter, das eigentliche Wesen der Vorgeschichte zu verstehen. Mit anderen Worten: Marx widersetzt sich nicht der Teilung der Geschichte in Vorgeschichte und eigentliche Geschichte, sondern der oberflächlichen, belletristischen Beschreibung der historischen Prozesse in bezug auf die bestehende Gesellschaft. Seine Opposition gilt einer Darstellung, die von den Produktionsverhältnissen, von der Ausbeutung der Arbeitenden, vom Antagonismus zwischen Proletariat und Bourgeoisie völlig abstrahiert.

Die Annahme, daß die Vorgeschichte der Menschheit bei Marx wie bei Hess mit der vorkommunistischen Gesellschaft identisch ist, wird durch einen anderen Text bestätigt. In dem berühmten Vorwort zur »Kritik der politischen Ökonomie« von 1859 analysiert Marx die Grundprinzipien des historischen Materialismus, die er seit 1844 entwickelt hat. Er erinnert daran, daß er bereits in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« zum Ergebnis gelangt sei, daß Staatsformen und Rechtsverhältnisse in materiellen Lebensumständen verankert seien und daß sich die Aufbauprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft aus der politischen Ökonomie ergäben. Bei dieser Gelegenheit entwickelt er seine Theorie von der ökonomischen Struktur der Gesellschaft als der »realen Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen«. Nach der Explikation seiner Hauptgedanken über die historische Entwicklung der Gesellschaft kommt Marx zu der entscheidenden Aussage, die die lange Passage im Einklang mit seiner Auslegung der Geschichte abschließt: »Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinne von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorwachsenden Antagonismus, aber die im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.«[36] Hess' Einfluß auf Gedankengang und Formulierungen steht hier außer jeder Frage.

Inwiefern der Kommunismus nach Hess Abschluß und Krönung der früheren Geschichte und gleichzeitig Anfang einer neuen ist und wie er in Hess' Augen aussieht, haben wir im ersten Teil dieser Arbeit ausführlich dargestellt. Hier sei nur noch daran erinnert, daß die durch soziale und ökonomische Widersprüche und Entfremdung bestimmte bürgerliche Ge-

sellschaft, der die Industrie zu verdanken ist, selbst die Voraussetzung für die Aussöhnung aller Gegensätze im Kommunismus bildet, daß in ihm die Entfremdung aufgehoben und der Antagonismus von einzelnem und Gesellschaft dadurch aufgelöst wird, daß das Individuum die Sozietät in sich zurücknimmt und zu seinem Wesen als Gattungsmensch findet. Damit aber hört der Kampf der Klassen und Völker auf.

Auch Marx' Einschätzung der gesellschaftlichen Integration der Individuen ist von Hess beeinflußt. Was dieser in der »Philosophie der Tat« geschrieben hat über die konkrete Persönlichkeit in der kommunistischen Gesellschaft im Gegensatz zur abstrakten in der bürgerlichen und über das vergesellschaftlichte, im Kommunismus zur wirklichen Freiheit gelangende Individuum im Gegensatz zum formal freien, tatsächlich aber unterdrückten der kapitalistischen Gesellschaft, erscheint bei Marx wieder: »Es ist vor allem zu vermeiden, die ›Gesellschaft‹ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung erscheine auch nicht in der unmittelbaren Form einer gemeinschaftlichen, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäußerung – [sie] ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens.« [37] Wie bei Hess sind also auch für Marx menschliches und gesellschaftliches Wesen identisch. Es ist in diesem Zusammenhang nachdrücklich zu unterstreichen, daß die Identität auch für das Bewußtsein gilt: »Mein eigenes Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Lebens. Mein allgemeines Bewußtsein ist nur die theoretische Gestalt dessen, wovon das reelle Gemeinwesen, gesellschaftliche Wesen, die lebendige Gestalt ist, während heutzutage das allgemeine Bewußtsein eine Abstraktion vom wirklichen Leben ist und als solche ihm feindlich gegenübertritt. Daher ist auch die Tätigkeit meines allgemeinen Bewußtseins ... mein theoretisches Dasein als gesellschaftliches Wesen ... Als Gattungsbewußtsein bestätigt der Mensch sein reelles Gesellschaftsleben und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt das Gattungssein sich im Gattungsbewußtsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit, als denkendes Wesen, für sich ist.« [38]

Marx bedient sich hier zwar der Feuerbachschen Terminologie, inhaltlich ist er aber von drei Aufsätzen von Hess aus den Jahren 1843 und 1844 beeinflußt (»Die eine und ganze Freiheit«, »Was wir wollen« und »Bestimmung des Menschen«), in denen die Bedingungen der freien, von jedem äußern Zwang unabhängigen Tätigkeit des Menschen und der menschlichen Gattung näher bestimmt werden. Diese Freiheit wird einerseits als soziale, andererseits als geistige betrachtet: »Die dem Volke die soziale Freiheit ohne die geistige geben wollen, unternehmen ein eben so unmögliches

Werk, wie die Philosophen, die die Geistesfreiheit allein vorbereiten möchten.«[39] Die freie Tätigkeit des Menschen findet auf der sozialen und geistigen Ebene in der gesellschaftlichen Aktivität ihren prägnanten Ausdruck[40]. Sie ist ohne Selbstbewußtsein nicht zu denken. Hess wirft Bruno Bauer vor, das Bewußtsein nur in seiner elitären Gestalt verstanden, es nur dem selbstbewußten, kritischen, gebildeten Individuum zugebilligt zu haben, das auf die Masse, auf das gesellschaftliche Leben mit Hohn herabblicke. Der Mensch könne aber nur als Gattungsmensch, also in Verbindung mit seinen Mitmenschen, seiner eigenen Natur nach menschlich leben und sich wahrhaft frei betätigen. Das tätige Selbstbewußtsein in seiner Form als Gattungsbewußtsein sei die allgemeine Theorie einer zukünftigen Welt und zugleich ihre Legitimation. Aber auch umgekehrt: Das gesellschaftliche Leben, die Sozietät legitimiere das Bewußtsein der Menschen, die frei handeln und nicht von außen bestimmt werden[41].

Marx Vision des Kommunismus ist im Grunde nicht weit von derjenigen von Hess entfernt. Auch bei Marx gewinnt der Mensch im Kommunismus sein Wesen und die konstruktiven Fähigkeiten seiner Persönlichkeit zurück. Kommunismus bedeutet für die Beziehungen des Menschen zur Natur und zu anderen Mitgliedern der Gesellschaft die Aussöhnung aller Gegensätze: »Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus gleich Humanismus, als vollendeter Humanismus gleich Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.«[42]

Kägi findet in diesem Abschnitt Analogien zwischen Marx und Feuerbach, den er als Humanisten und Naturalisten versteht, der die Aufhebung der Widersprüche von Essenz und Existenz, von Mensch und Natur, von Freiheit und Notwendigkeit mit dem Ziel der Selbstbestätigung des Menschen anstrebt[43]. Doch muß auch Kägi zugeben, daß Marx in der Hauptsache, der Lösung aller Gegensätze im Rahmen des Kommunismus, eine Position vertritt, die für Feuerbach vollkommen unannehmbar ist. Dieser spricht zwar vom Menschen und der menschlichen Gattung, aber der Mensch ist für ihn das Individuum und die Gesellschaft die Vereinigung einzelner Menschen. Deshalb mündet Feuerbachs Konzeption in einen Anthropologismus, für den die Formel »Notwendigkeit des Du für das Ich« kennzeichnend ist. Das Wesen der Gemeinschaft ist also der Dialog zwischen Ich und Du, während Marx den Humanismus als Rückkehr des Menschen in den Zustand einer wahrhaft menschlichen, das heißt

autonomen Gesellschaft versteht. Marx benutzt die Terminologie Feuerbachs für Zwecke, die mit dessen Auffassungen nichts zu tun haben, ja sie negieren. Damit übernimmt er Hess' Methode, der sich vor Marx der Sprache Feuerbachs bedient hat, um der kommunistischen Interpretation der Geschichte und Gesellschaft einen prägnanten Ausdruck zu geben. Er greift darüber hinaus Hess' Formulierungen auf, denn dieser hat in der »Rheinischen Zeitung« unter dem Titel »Das Rätsel des 19. Jahrhunderts« als erster behauptet, die bürgerliche Gesellschaft habe der Neuzeit ein Rätsel zur Lösung aufgegeben, die – so wird suggeriert – der Kommunismus sein werde[44].

Ein so verstandener Kommunismus beinhaltet im Sinn der Versöhnung der Gegensätze auch die Bildung einer Sozietät ohne Klassenunterschiede und ohne feindliche Konfrontation der Nationen, eine – wie es im »Kommunistischen Manifest« heißt – »Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«[45]. Die Beseitigung der herrschenden Klasse ergibt sich nach der »Deutschen Ideologie« von selbst, »weil sie durch die Klasse bewirkt wird, die in der Gesellschaft für keine Klasse mehr gilt . . ., [die] schon der Ausdruck der Auflösung aller Klassen, Nationalitäten etc. innerhalb der jetzigen Gesellschaft ist«[46].

Für Marx ist der Kommunismus keine künftige Gesellschaftsordnung, die erreicht werden, und kein Ideal, nach dem sich die Realität richten soll. »Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.«[47] Auch diese Überpointierung des anti-utopischen Gehalts der Theorie des Kommunismus hat Marx von Hess übernommen[48]. Daß der von Marx benutzte Terminus »wissenschaftlicher Sozialismus« ebensowenig seine Herkunft von Hess verleugnen kann, haben wir schon erörtert. Ähnlich diesem versteht Marx seinen Kommunismus als Verbindung von Theorie und Praxis, als Zusammenhang der ideellen und der realen gesellschaftlichen materiellen und geistigen Bedürfnisse seiner Epoche. Bei beiden wendet sich der Begriff »wissenschaftlicher Sozialismus« gegen den utopischen Sozialismus und Kommunismus. Marx schreibt dazu: »Die Sozialisten und Kommunisten [sind] die Theoretiker der Klasse des Proletariats. Solange das Proletariat noch nicht genügend entwickelt ist, um sich als Klasse zu konstituieren, und daher der Kampf des Proletariats mit der Bourgeoisie noch keinen politischen Charakter trägt; solange die Produktivkräfte noch im Schoße der Bourgeoisie selbst nicht genügend entwickelt sind, um die materiellen Bedingungen durchscheinen zu lassen, die notwendig sind zur Befreiung des Proletariats und zur Bildung einer neuen Gesellschaft – solange sind diese Theoretiker nur Utopisten, die, um den Bedürfnissen der unterdrückten Klassen abzuhelfen, Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen. Aber in dem Maße,

wie die Geschichte vorschreitet und mit ihr der Kampf des Proletariats sich deutlicher abzeichnet, haben sie nicht mehr nötig, die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen; sie haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, und sich zum Organ desselben zu machen ... Von diesem Augenblick an wird die Wissenschaft bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung, und sie hat aufgehört, doktrinär zu sein, sie ist revolutionär geworden.«[49]

Trotz der weitgehenden inhaltlichen und terminologischen Übereinstimmung der Texte von Hess und Marx im Vormärz gibt es aber auch wesentliche Differenzen, die nicht nur Marx' Genialität zuzuschreiben sind, in erster Linie seiner Fähigkeit, das Ganze der intersubjektiven menschlichen Beziehungen und Verhältnisse im Auge zu behalten und gleichzeitig spezielle Probleme scharfsinnig von allen Seiten zu betrachten und zu Ende zu denken. In einer unveröffentlichten Besprechung von Marx' »Zur Kritik der politischen Ökonomie« von 1859 weist Hess rückblickend darauf hin, daß sein eigener Kommunismus streng philosophisch, daß er »ein unmittelbares Produkt der deutschen Philosophie« und daß »gerade dieses ... sein Fehler« gewesen sei. »Der (philosophische) deutsche Kommunismus« – so Hess – »war durch keine positive Wissenschaft vermittelt; er schwebte (so zu sagen) in der Luft des reinen Gedankens.«[50] Im Gegensatz dazu vertrete Marx einen anderen Kommunismus, der zwar auch philosophisch gefärbt sei, aber »ein reiches Material positiver Kenntnisse zur Grundlage« habe. Hess erinnert sich, daß Marx bereits vor Jahren die politische Ökonomie intensiv studiert habe, und kommt zum Schluß, daß in der Einbeziehung dieser Erkenntnisse der Unterschied zwischen dem philosophischen Kommunismus der vierziger Jahre und der »heutigen Arbeit von Marx« liege[51]. In einem Brief an ihn meint er, seine Analyse der modernen Gesellschaft stehe in einem inneren, wesentlichen Zusammenhang mit der Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie und sei durch die Fundierung mit zahlreichen wirtschaftsgeschichtlichen Fakten gekennzeichnet. Deshalb dringe Marx zur Struktur der kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft vor und könne deren Verhältnisse aufhellen: »Mit Deinen Ansichten über die Kommunistische Schriftstellerei ... bin ich vollkommen einverstanden. So notwendig im Anfange ein Anknüpfen der kommunistischen Bestrebungen an die deutsche Ideologie war, so notwendig ist jetzt die Begründung auf geschichtliche und ökonomische Voraussetzungen, sonst wird man weder mit den ›Sozialisten‹, noch mit den Gegnern aller Farben fertig. Ich habe mich auch jetzt ausschließlich auf ökonomische Lektüre geworfen und sehe mit Spannung dem Erscheinen Deines Werkes entgegen, das ich mit großem Eifer studieren werde.«[52]

Zwei Unterschiede zwischen Hess und Marx sind besonders erwähnens-

wert. Der *erste* resultiert aus der abweichenden Einstellung zum Problem der Ethik. Im Gegensatz zu Marx' Theorie enthält Hess' Lehre eine normative Ethik, die er bewußt entwickelt, systematisch auslegt und, wie erwähnt[53], als zentrale Komponente seiner Konzeption auffaßt. Sie dient als sittliche Begründung seines sozialistischen Engagements und gleichzeitig als Beweis, daß für die Willensfreiheit trotz der im großen und ganzen deterministischen Deutung der geschichtlichen Entwicklung noch genügend Platz bleibt[54]. In Marx' Lehre dagegen spielt die Ethik keine Rolle. Er hat nie und nirgends eine normative Position eingenommen[55]. Die Weigerung, in der einen oder anderen Weise moralische Forderungen zu erheben, ergibt sich aus der Übernahme des Hegelschen Konzepts, wonach die Vernunft nicht imstande ist, die Wirklichkeit zu begreifen, wenn sie ihren Urteilsakt als separaten, von der Welt getrennten Prozeß auffaßt, statt ihn in die Welt zu integrieren und sich als Bestandteil dieser Welt zu betrachten[56]. Kolakowski weist zu Recht darauf hin, daß sich von hier aus »die Unterscheidung zwischen meinem Bemühen, die Erscheinung einzuschätzen, und dem Versuch, sie zu verstehen, verwischt, da es die Welt selbst ist, die sich in meiner Tätigkeit beurteilt und versteht; folglich entwickelt sich die Welt weiter durch meine Beurteilung, und es gibt keine Kluft zu überbrükken zwischen dem Wissensvorgang und dem Bemühen, diesem Wissen entsprechend die Realität zu verändern«[57].

Marx hat diese Hegelsche These übernommen, und zwar in der Version einer kritischen Vernunft, die weder auf normativen und axiologischen Imperativen basiert, noch sich nur um die Beschreibung der positiven Fakten bemüht, sondern von vornherein auf die Zweiteilung in Normatives und Deskriptives verzichtet und sich als Ausdruck des Selbstbewußtseins der revolutionären Kräfte der Gesellschaft versteht. Marx selbst gibt Zeugnis davon, daß er glaubt, mit seiner Lehre das Selbst-Verständnis, die Selbst-Erfahrung und die Selbst-Erkenntnis der menschlichen Gesellschaft in der Geschichte auszudrücken: »Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet.«[58] An anderer, bereits zitierter Stelle nennt Marx seine Wissenschaft ein »bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung«[59]. Er versteht seine Wahrnehmung der historischen Wirklichkeit als Entzifferung der geschichtlichen Tendenzen in der gesellschaftlichen Entwicklung, bei der die Trennung zwischen der Beschreibung der Realität durch eine außerhalb der Geschichte stehende (»objektive«) Vernunft und

der normativen, an moralischen Zielen orientierten Wirkung aufgehoben ist. Bei diesen Grundauffassungen und Intentionen der Marxschen Philosophie kann sie mit normativer Ethik nichts zu tun haben.

Der *zweite* Unterschied zwischen den Lehren von Marx und Hess läßt sich folgendermaßen definieren: Während Hess die eschatologischen und chiliastischen Motive seiner Lehre ganz offen darlegt, sind sie im Denken von Marx unter der Oberfläche verborgen. Hess macht kein Hehl daraus, daß er die Geschichte als Heilsgeschichte deutet und daß für ihn das Telos des geschichtlichen Prozesses mit der Erlösung der Menschheit identisch ist. Dementsprechend spielt das Proletariat die Rolle des Messias, der arbeitende Mensch die des Weltschöpfers. Der Kommunismus ist eine eschatologische Heilsverheißung, der wissenschaftliche Sozialismus bzw. Kommunismus nicht nur die »höchste Wissenschaft«, sondern auch die »höchste Religion«[60]. In seinen Briefen an Alexander Herzen offenbart Hess sein Vertrauen auf die gewisse und notwendige Ankunft des Reiches der Revolution und Volksverbrüderung[61]; er ist mit eschatologischem Enthusiasmus auf die revolutionäre »Situation des baldigen Hereinbrechens des Künftigen« eingestellt (Thier)[62]. Es kann daher nicht verwundern, daß sich Hess selbst als Apostel bezeichnet, und zwar »als Apostel des Neuen Evangeliums«[63], der »sogar klarer als die heutigen Philosophen das Leben [zu] durchschauen« vermöge, weil er im Mittelpunkt der historischen Ereignisse stehe und seine Epoche nicht nur philosophisch begreife, sondern auch lebendig von ihr ergriffen werde[64]. Seinen missionarischen Sendungsglauben füllt Hess mit Elementen seiner Philosophie der Praxis: »Aber weil ich nicht nur weiß, was ich will, sondern auch will, was ich weiß, bin ich mehr Apostel als Philosoph.«[65]

Bei Marx wird das eschatologische Motiv nicht explizit zum Ausdruck gebracht. Da er versucht, die Notwendigkeit einer sozialistischen Veränderung der Gesellschaft weder vom moralisch-normativen noch vom religiösen bzw. quasi-religiösen Standpunkt her, sondern durch eine wissenschaftlich-ökonomische und soziale Analyse zu begründen, ist es für ihn unmöglich, seine eschatologischen und soteriologischen Gewißheiten in religiöser und normativer Sprache zu formulieren. Hess' Terminologie ist den Intentionen von Marx nicht angemessen: Der Apostel Hess spricht im Namen des zukünftigen Reiches, Marx im Namen der Geschichte (die auch die Zukunft umfaßt). Der berühmte Satz von Hegel, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei[66], gilt in diesem Sinne auch für Marx: Die Geschichte hat das kapitalistische System und die Bourgeoisie zum Tode verurteilt; die Vollstreckung des Urteils ist nur eine Frage der Zeit. Marx' eschatologische Erwartungen sind begrifflich rationalisiert, empirisch konkretisiert und fest in der Geschichte verankert.

Als Paradigma für diese Haltung kann der folgende Abschnitt aus der »Heiligen Familie« dienen: »Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung ... Das Proletariat vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt, wie es das Urteil vollzieht, welches die Lohnarbeit über sich selbst verhängt, indem sie den fremden Reichtum und das eigne Elend erzeugt ... das Proletariat ... siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden.«[67] In diesen Zusammenhang gehört auch die Feststellung Kolakowskis: »Marx hat tatsächlich geglaubt, im [Kommunistischen] Manifest den Beweis für das ganze zukünftige Schicksal der Menschheit erbracht zu haben.«[68] Marx benutzt die Sprache der politischen Ökonomie, deren Problematik er jahrelang studiert hat und vorzüglich kennt, und behauptet (in der »Deutschen Ideologie«), seine Wissenschaft sei eine positive, die sich an empirischen Daten orientiere, doch ist er seit den Anfängen seiner intellektuellen Bemühungen um den Sozialismus (»Pariser Manuskripte«, »Die Heilige Familie«) gewiß, daß die Selbstbefreiung der Proletarier die universale Befreiung der ganzen Menschheit bedeute, die unvermeidlich und notwendig durch die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft vorgezeichnet sei.

Eine weitere wesentliche Differenz zwischen Hess und Marx zeigt sich auf dem Gebiet des Politischen. Hess war in Sachen Partei und Organisation demokratisch eingestellt. Er war gegen autoritäre Strukturen, widersetzte sich Überprüfungen der Parteimitglieder und lehnte jede interne Parteizensur wie Diktate der Parteiführer ab. Als ihm Wilhelm Weitling berichtete, daß bei einer Sitzung des kommunistischen Korrespondenzkomitees in Brüssel mit Marx, Engels und anderen eine Resolution verabschiedet worden sei, in der eine Sichtung der Parteimitgliedschaft gefordert wurde, um die Mißliebigen von den Geldquellen trennen und alle nicht voll mit Marx übereinstimmenden Richtungen des Kommunismus bekämpfen zu können[69], nahm Hess Abschied von der Partei, obwohl er sich von Weitling oft distanziert und seine Positionen kritisiert hatte und eine persönliche Antipathie gegen ihn hegte. »Ihr habt ihn [Weitling, Z. R.] ganz toll gemacht«, schreibt Hess an Marx, »und wundert Euch nun darüber, daß er es ist. Ich mag nichts mehr mit der ganzen Geschichte zu tun haben; es ist zum Kotzen. Scheiße nach allen Dimensionen.«[70] »Wenn Du [Marx, Z. R.] übrigens auch recht hast, daß die Privatmisere mit den Parteistreitigkeiten nicht zusammenhängt, so sind doch beide zusammen hinreichend, mir das gemeinschaftliche Wirken in dieser Partei zu verleiden; und sowenig Du

auch für erstere verantwortlich gemacht werden kannst ... so sehr könntest Du doch dazu beitragen, die letztern, nämlich die Parteistreitigkeiten, zu verhindern ... Gehab Dir wohl! Mit Dir persönlich möchte ich noch recht viel verkehren; mit Deiner Partei will ich nichts mehr zu tun haben.«[71]

Hess widersetzte sich der intoleranten und schroff autoritären Haltung von Marx auch später. Er mißbilligte die Art, die Marx im Umgang mit den Gesinnungsgenossen an den Tag legte. Dessen Forderung nach blindem Gehorsam und absoluter und bedingungsloser Unterwerfung konnte und wollte sich Hess nicht fügen. »Schade, jammerschade«, schrieb er über Marx, »daß das Selbstgefühl dieses unbestreitbar genialsten Mannes unserer Partei sich nicht mit der Anerkennung begnügt, die ihm verdientermaßen von allen denen, welche seine Leistungen kennen und zu würdigen verstehen, gezollt wird, sondern eine persönliche Unterwerfung zu fordern scheint, zu der ich wenigstens mich nie einem einzelnen gegenüber herablassen werde.«[72]

Nicht nur die persönliche Diktatur lehnte Hess ab – eine Ausnahme bildete sein Verhältnis zu Napoleon III.[73] –, sondern auch die Diktatur des Proletariats[74]. Seine Gegnerschaft gegen diesen Gedanken findet ihren Ausdruck im Entwurf einer Rede, die er für den vierten Kongreß der Ersten Internationale im September 1869 in Basel vorbereitet hatte[75]. Darin meint er, Marx werde im Hinblick auf die gesellschaftlichen und ökonomischen Veränderungen der letzten zwanzig Jahre vielleicht einsehen, daß die Diktatur des Proletariats zur Verwirklichung der sozialistischen Revolution nicht mehr möglich, aber auch nicht mehr nötig sei.

Der Autodidakt Hess[76] war kein systematischer Denker. Seine Theorie war durchaus nicht immer kohärent und konsistent. Er lieferte jedoch viele bedeutende, umfassende Ideen und besaß ein großes, fest gegründetes Wissen. Er war ein leidenschaftlicher Ankläger der sozialen Ungerechtigkeit und setzte sich mit voller Hingabe für die Prinzipien der Menschlichkeit und Ehrlichkeit ein. Deshalb konnte er durch Werk und Person »systematisch eine ganze Generation junger Rebellen« für seine Ideen gewinnen[77]. Er war, nach der Meinung von Jindrich Zelený, neben Marx und Engels »der wichtigste kommunistische Theoretiker der vierziger Jahre«[78], »der sich außerordentlich leicht in den Ebenen der höchsten Abstraktion bewegt[e] und fähig zu originalen abstrakten Kombinationen« war[79].

Hess hat Marx' intellektuelle Entwicklung nachhaltig beeinflußt, ja er war der bedeutendste Anreger des Marxschen Kommunismus. Sein ethisch gefärbter Sozialismus und demokratischer Humanismus entfremdeten ihn aber allmählich von Marx. Dazu kam sein jüdisch geprägter Nationalismus, der in vollkommenem Widerspruch zu Marx' Internationalismus stand. Hess erkannte die wesentlichen Differenzen und Gegensätze zwi-

schen seiner und der Marxschen Lehre sehr wohl: »Nur im Prinzip und im Endresultate stimmen M[arx] und H[ess], die Kommunisten, miteinander überein.«[80] Das ist vielleicht das Seltsamste an den Beziehungen der beiden, daß sich Hess' Ideen, die Marx in so großem Maß inspirierten, in eine Richtung wandten, die der Wirkungsgeschichte der Marxschen Lehre diametral zuwiderläuft. Es ist diese Verschiedenartigkeit der Entwicklung der beiden kommunistischen Theoretiker, die eine gewisse Verwirrung in der Forschung angestiftet hat.

Schluß

Da bei Hess die radikale Umwälzung der Gesellschaft von der Veränderung des Menschen nicht zu trennen ist, meint er, daß subjektive und objektive Faktoren zusammenwirken müssen, um den Aufbau einer sozialistischen Ordnung zu ermöglichen. Das kommunistische bzw. sozialistische Bewußtsein, das durch soziale Bildung und revolutionäre Praxis geschaffen wird, ist ebenso Vorbedingung wie die entsprechende Entwicklung der objektiven Gegebenheiten: die Enthumanisierung der Gesellschaft, die Verschärfung der Entfremdung, die wirtschaftlichen Krisen des Kapitalismus etc. Wenn man diese Grundüberzeugung im Auge behält, läßt sich nicht von einem wesentlichen Auffassungswandel im Lauf der Zeit sprechen. Bis an sein Lebensende war Hess der Idee treu, daß der Sozialismus bzw. Kommunismus die Emanzipation der ganzen Menschheit bedeute und daß zu diesem Zweck sowohl soziale Revolutionen als auch Reformen nützlich sein könnten. In den Anschauungen des jungen Hess dominiert der Gedanke des schrittweisen Übergangs vom bestehenden Gesellschaftssystem zum Sozialismus, seit 1843 betont er die Notwendigkeit einer proletarischen Revolution. Bei seinem späteren Wirken im Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein (ADAV) und in der Internationalen Arbeiter-Assoziation (Erste Internationale) tendiert er wieder in Richtung einer reformistischen Lösung der Gegensätze zwischen den Trägern der bestehenden Gesellschaftsordnung und der sozialistischen Bewegung. Arbeiterassoziationen, allge-

meines Wahlrecht, Mehrheiten in den Parlamenten werden, davon ist Hess überzeugt, der Sozialdemokratie ermöglichen, eine sozialistische Gesellschaft zu etablieren. Mit Recht weist Lademacher darauf hin, daß die Durchsetzung des allgemeinen Wahlrechts durchaus als revolutionärer Akt empfunden wurde[1], sollten mit seiner Hilfe doch die Grundlagen einer neuen Gesellschaftsordnung geschaffen werden.

In der Broschüre »Rechte der Arbeit« schildert Hess die Kontinuität der geschichtlichen Prozesse unter philosophischem Aspekt: »In der Gesellschaft, wie in der Natur, entsteht nichts plötzlich. Alles gestaltet sich allmählich. Zelle an Zelle baut sich die Pflanze auf. Auch das soziale Leben mit allen seinen materiellen und geistigen Schätzen ist ein Produkt der ununterbrochen in der Geschichte wachsenden und in allen Ländern der Geschichtsvölker sich verzweigenden produktiven Arbeit. Die Arbeit wächst wie die Pflanze und darf auch so wenig wie diese in ihrem stetigen Wachstume unterbrochen werden, wenn nicht ihre ganze Existenz gefährdet werden soll.«[2]

Weil Hess sein Leben lang für Sozialismus und Humanität kämpfte und weil er der Meinung war, daß das Ziel: die vollkommene Emanzipation des Menschen, sowohl durch Revolutionen als auch durch soziale, politische und ökonomische Reformen erreicht werden könne, wurde er von Orthodoxen wie Franz Mehring und Reformisten wie Eduard Bernstein verehrt. Mehring widersprach offen Marx' negativem Urteil über Hess' intellektuelle und politische Tätigkeit und würdigte sein Werk als bedeutende Errungenschaft des deutschen Sozialismus. Bernstein veröffentlichte in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift »Dokumente des Sozialismus« den Aufsatz von Hess »Jugement dernier du vieux monde social«, der 51 Jahre früher in Genf als Broschüre erschienen war. In seinem Vorwort bezeichnete Bernstein Hess als »Vorkämpfer des Sozialismus« und bescheinigte ihm: »Was jedoch den Hauptinhalt der Hess'schen Broschüre, die Darlegung des modernen Sozialismus betrifft, so steht sie unseres Erachtens auf der Höhe des sozialistischen Wissens ihrer Zeit.«[3]

Die Analogien zwischen Hess' und Bernsteins Ideen wurden bereits erörtert. Im Rückblick auf ihr geistiges Wirken können wir feststellen, daß nicht nur bei den erwähnten, sondern auch bei anderen Problemen eine weitgehende Ähnlichkeit zwischen ihnen besteht. Bernsteins berühmter Ausspruch: »Das, was man gemeinhin Endziel des Sozialismus nennt, ist mir nichts, die Bewegung alles«[4], erinnert stark an Hess' Aussage: »In der Geschichte, im Leben des Geistes, handelt es sich nicht um Resultate, sondern um das Hervorbringen derselben. Das ›Wirken, nicht das Werk‹ ist die Hauptsache.«[5] In einem Brief an den Parteitag der SPD erläuterte Bernstein seine Äußerung in einem Sinn, der auch für Hess typisch ist: »In der gegen-

wärtigen Situation muß der Partei nicht an einer großen Katastrophe gelegen sein, sondern an der maximalen Erweiterung der politischen Rechte der Arbeiter und an ihrer Teilnahme an wirtschaftlichen und kommunalen Einrichtungen; die Eroberung der Macht und die Vergesellschaftung des Eigentums sind an sich keine Ziele, sondern Mittel.«[6]

In der Schrift »Jugement dernier« beurteilt Hess Marx' wissenschaftliche und philosophische Werke positiv: Die deutschen Sozialisten, die Karl Marx als ihren Führer anerkennen, sind die einzigen, die, nachdem sie den Konservativen die Maske abgerissen haben, nicht mehr in eine Falle gehen, weder in die der als Sozialisten verkleideten Demokraten noch in die der als Revolutionäre verkleideten Utopisten. Sie kennen die ökonomischen und sozialen Strukturprobleme der Gesellschaft ausgezeichnet. Gleichzeitig kritisiert Hess aber Marx und seine Anhänger aufs schärfste: »Dafür aber können diese deutschen Sozialisten, die alles wissen, nichts tun. Sie besitzen nichts als die Waffen der Kritik, um die alte soziale Welt anzugreifen. Aber sie sind zu materialistisch, um den Schwung zu besitzen, der elektrisiert, der das Volk hinreißt. Nachdem sie die idealistische Philosophie aufgegeben haben, haben sie sich der materialistischen Ökonomie in die Arme geworfen. Sie haben den nebelhaften Standpunkt der deutschen Philosophie mit dem engen und kleinlichen der materialistischen Ökonomie vertauscht.« Wahrscheinlich war für Bernstein die Übereinstimmung mit dieser Kritik einer der Gründe, weshalb er Hess' Schrift wiederveröffentlichte. Er äußerte sich sehr ähnlich über Marx' historischen Materialismus, wie er im Vorwort »Zur Kritik der politischen Ökonomie« seinen prägnanten Ausdruck gefunden hat. Dadurch werde – so Bernstein – der philosophische Materialismus auf die Geschichtsdeutung übertragen mit der Konsequenz, daß die ökonomisch-materiellen Faktoren die Gestaltung und den Gehalt der Ideen und die Richtung der Willensbildung bestimmen[7].

Hess und Bernstein treffen sich bei ihrer Kritik des Marxismus in einem weiteren Punkt: Beide waren überzeugt, daß Marx vom Hegelianismus infiziert sei und sich deswegen niemals völlig von der Tendenz habe befreien können, die gesellschaftliche Entwicklung unter Mißachtung der tatsächlichen Gegebenheiten mittels der dogmatischen und apriorischen Methode der spekulativen Dialektik zu interpretieren. Im Entwurf für einen unveröffentlichten Artikel über Marx' Schrift »Zur Kritik der politischen Ökonomie« behauptet der einstige Junghegelianer Hess, daß das soziale und geistige Leben zu kompliziert sei, um es mit Hilfe der abstrakten, oberflächlichen und kritiklosen Dialektik Hegelscher Abstammung zu erkennen[8]. »Das Kapital« von Marx hat er sehr geschätzt und geradezu als Revolution der Nationalökonomie gefeiert[9]. Dennoch wirft er Marx auch mit Bezug darauf vor, an einem eingefleischten Hegelianismus zu kranken:

»Das Marxsche Werk leidet an der Erbsünde der Hegelschen Philosophie. Damit soll nicht nur gesagt sein, daß seine Form unverdaulich ... ist. Auch sein Inhalt ist falsch, weil er alles auf die Spitze der abstrakten Logik treibt oder, wie Feuerbach von der Hegelschen Philosophie gesagt hat: alles auf den Kopf stellt. Mit einiger Gewandtheit, wie sie z. B. Lassalle besaß, wäre der erste Fehler zu umgehen gewesen. Der zweite ist aber dem Hegelianer wesentlich. Die materiellsten Wissenschaften, wenn sie nach der Hegelschen Methode dargestellt werden, können dem absoluten Idealismus nicht entgehen.« [10] Wie Hess sieht auch Bernstein in der Herkunft von Hegel den Hauptgrund für die theoretische Schwäche des Marxismus. Er bezeichnet die Hegelsche Dialektik als »Fallstrick« und »Schlinge« und sieht in der Hegelschen Logik die große »Gefahr willkürlicher Konstruktionen«. Hegels Dialektik ist nach seiner Überzeugung schuld daran, daß Marx (und Engels) die politische Aktion oft überschätzt haben, weil die rein spekulative Vorwegnahme ausgereifter ökonomisch-gesellschaftlicher Entwicklungen, die in Wirklichkeit gerade erst beginnen, eine Selbsttäuschung darstellt. Der Widerspruch zwischen tatsächlicher und konstruierter Entwicklungsreife, so meint Bernstein, ist für die Marxsche Lehre verhängnisvoll gewesen, insbesondere in bezug auf die historische Rolle des Proletariats im 19. Jahrhundert [11].

Hess' humanistischer und ethisch gefärbter Sozialismus setzte sich in der Sozialdemokratischen Partei durch. 1883 fragte Engels bei Bernstein, der damals Chefredakteur der Zeitung »Socialdemokrat« war, an, ob er dort ein Manuskript von Marx aus dem Jahr 1847 unterbringen könne, »worin die jetzt auch im Reichstag sitzenden ›wahren Sozialisten‹ verarbeitet werden.« [12] Er nahm seinen Vorschlag aber alsbald zurück aus Gründen, über die Bernstein in der »Neuen Zeit« ausführlich berichtete. Danach traf Engels seine Entscheidung, »weil er den Abdruck kaum hätte veranstalten können, ohne einer damals in der Partei vertretenen Strömung ... Anstoß zu geben, und [weil er] dies unter dem Sozialistengesetz nicht ohne dringenden Anlaß und bloßer Nebenpunkte wegen tun mochte« [13]. Hier ist hervorzuheben, daß nach fast zwei Generationen in der Partei eine Gruppe tätig war, deren Ideologie Engels mit den Auffassungen des »wahren Sozialismus« identifizierte, und daß mit Rücksicht auf ihre politische Aktivität sogar ein wichtiger Marx-Text nicht veröffentlicht wurde.

Trotz des Scheiterns der Märzrevolution von 1848 setzte Hess sein revolutionäres sozialistisches Wirken fort. In den Jahren 1848 bis 1851 war er in Paris und später in der Schweiz tätig. Fast zwei Jahre lang führte er in Genf die Sektion des Bundes der Kommunisten (Fraktion Willich-Schapper) [14]. Dann mußte er seine politischen Aktivitäten wegen der Verfolgung und Zerschlagung der Arbeiterbewegung durch die Polizei für längere Zeit un-

terbrechen. Er nutzte die Pause für naturwissenschaftliche Studien und Forschungen über Probleme des Judentums. 1863 nahm er seine Arbeit für die sozialistische Bewegung wieder auf. Die konstituierende Versammlung des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins mit Lassalle an der Spitze ernannte Hess zum Bevollmächtigten in Köln. Als Leiter der dortigen Sektion beteiligte er sich sehr aktiv am Aufbau der Arbeiterpartei in Deutschland, trieb für sie Propaganda und veröffentlichte die Broschüren »Rechte der Arbeit« und »Über sozial-ökonomische Reformen«. Lassalle schätzte besonders die erste Schrift sehr[15], wahrscheinlich weil Hess in ihr nicht nur das Recht auf Arbeit postulierte, sondern auch Staatskredite für industrielle Assoziationen der Arbeiter forderte. Nach der 4. Generalversammlung des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins Ende Dezember 1866 in Erfurt zog sich Hess von ihm zurück. Er protestierte öffentlich gegen das dort verabschiedete Programm, weil es Bismarckisch, preußisch-reaktionär geprägt sei[16].

Der Internationalen Arbeiterassoziation, die 1864 gegründet wurde, stand Hess zunächst ablehnend gegenüber, näherte sich ihr dann aber schrittweise und trat ihr 1868 bei. Er nahm als Delegierter an den Kongressen in Brüssel (1868) und Basel (1869) teil. Auf dem Baseler Kongreß sprach er über die Ziele der Arbeiterbewegung. Er forderte die Assoziation auf, für die Befreiung der Arbeiterklasse von Ausbeutung und Diskrimination zu kämpfen. Um dieses Ziel zu erreichen, müßten gesellschaftliche, ökonomische und politische Reformen durchgesetzt werden, und zwar entweder über die Mehrheit im Parlament oder mit Hilfe freier Arbeiterassoziationen. »Ein dritter Weg, der darin besteht, soziale Reformen durch die Diktatur einer Klasse einzuführen, ist heute allen Klassen, auch der arbeitenden, verschlossen.«[17]

Hess begrüßte die Gründung der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei in Eisenach im Jahr 1869 als »eine der glücklichsten Tatsachen für die europäische Demokratie«. Daß diese Partei und der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein sich 1875, kurz vor seinem Tod, in Gotha auf ein gemeinsames Programm einigten und sich zusammenschlossen, erfüllte ihn mit Hoffnung: »Ich habe freilich nicht das Ziel meiner Wünsche erlebt, aber ich weiß jetzt, daß sich die Sozialdemokratie in Deutschland eine unzerstörbare Macht, eine Macht, die sich bald Anerkennung und Verwirklichung verschaffen wird, errungen hat.«[18]

Marx betrieb nach dem Vormärz ökonomische, historische und politische Studien, wobei er sich auf die Analyse des kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystems konzentrierte. Er beschäftigte sich kaum noch mit Philosophie im strengen Sinn, aber seine philosophischen Anschauungen der vierziger Jahre bestimmten die Perspektive bei seinen ökonomi-

schen und politischen Überlegungen. Marx' ökonomische Werke, die »Pariser Manuskripte« (1844), »Lohnarbeit und Kapital« (1849), »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie« (1857–1858), »Zur Kritik der politischen Ökonomie« (1859), »Das Kapital«, enthalten in verschiedenen, im Lauf der Zeit immer stärker durch wirtschaftliche Fakten und Daten angereicherten Versionen ein und denselben Grundgedanken: Mit der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung nehmen die Enthumanisierung und Entfremdung der Menschen zu, bis sie in Marx' eigener Zeit auf ihrem Höhepunkt anlangen. Sobald die Entfremdung ihren Scheitelpunkt erreicht, muß sie notwendigerweise in eine radikale, revolutionäre Umwälzung münden, die jeglicher Form der Entfremdung ein Ende macht und den Menschen ihre Menschlichkeit zurückgibt. Gegenüber den früheren Schriften tritt die Beschreibung der spezifischen ökonomischen Prozesse im Kapitalismus in den späteren Abhandlungen weit deutlicher hervor, aber an der Struktur des Denkens hat sich nichts Bedeutsames geändert[19].

Das Kapital ist der Ausdruck des entmenschlichten Verhältnisses zwischen den Menschen, die ökonomisch und soziologisch gesehen in zwei polare Klassen getrennt sind: in Kapitalisten und Proletarier. Marx beschreibt im »Kapital« den Prozeß der Enthumanisierung und der Revolution, die ihr ein Ende macht, mit den Kategorien des historischen Materialismus: »Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieser Umwandlungsprozesse [der Expropriation vieler Kapitalisten durch wenige, Z. R.] usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch der Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateure werden expropriiert.«[20]

Marx' Hinweis auf den dialektischen Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, der hier konkret als Widerspruch zwischen der von der Bourgeoisie entwickelten Technik und dem System der privaten Aneignung erscheint, dient als Schlüssel, um die Frage nach der Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung in einer bestimmten historischen Situation zu klären. Aus Marx' Analyse resultiert eindeutig die Voraussage, daß der Kapitalismus im Lauf der Zeit zusammenbrechen wird. Das setzt allerdings ein revolutionäres Subjekt oder,

mit Marx' Worten, eine »geschulte, vereinte und organisierte Arbeiterklasse« voraus.

Nicht weniger wichtig ist unter politischem Aspekt Marx' These, der Kapitalismus lasse sich nicht refomieren oder, anders ausgedrückt: die politische und ökonomische Aktion des Proletariats könne nicht zur Befreiung der unterdrückten Massen führen, solange das kapitalistische System bestehe. In den Bestrebungen der demokratischen, nicht-sozialistischen Parteien sah Marx die Tendenz, die bestehende Gesellschaft »möglichst erträglich und bequem zu machen«. Deshalb postulierten sie nach seiner Meinung die Verminderung der Staatsausgaben, die progressive Besteuerung, die Beschränkung des Erbrechts, die Übertragung vieler Arbeiten auf den Staats etc. Im Gegensatz zu dieser Reformpolitik proklamierte Marx den kompromißlosen Kampf gegen die kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, der sich bis zur Revolution steigert, den Kapitalismus beseitigt und eine neue Gesellschaft etabliert: »Was die Arbeiter angeht, so steht vor allem fest, daß sie Lohnarbeiter bleiben sollen, wie bisher, nur wünschen die demokratischen Kleinbürger den Arbeitern besseren Lohn und eine gesichertere Existenz [...] Diese Forderungen können der Partei des Proletariats aber keineswegs genügen [...] Es kann sich für uns nicht um Veränderung des Privateigentums handeln, sondern um seine Vernichtung, nicht um Vertuschung der Klassengegensätze, sondern um Aufhebung der Klassen, nicht um Verbesserung der bestehenden Gesellschaft, sondern um Gründung einer neuen.«[21]

Bei diesen Voraussetzungen muß man sich fragen, ob ökonomische Aktionen gegen die kapitalistische Gesellschaftsordnung überhaupt einen Sinn haben. Ist es nicht besser abzuwarten, bis der Kapitalismus an seinen eigenen, immanenten Widersprüchen zugrunde geht? Marx Antwort war: nein. Der ökonomische Protest der Arbeiter, der unter anderem in Streiks seinen Ausdruck findet, ist notwendig, damit das Proletariat seine kollektiven Interessen verstehen und sein revolutionäres Klassenbewußtsein entwickeln kann: »Es gibt eine Kategorie [...] von Sozialisten, die Streiks als sehr schädlich für die Interessen des ›Arbeiters selbst‹ erachten [...] ich [bin] ganz im Gegenteil davon überzeugt, daß das aufeinanderfolgende Steigen und Fallen der Löhne und die ständig daraus resultierenden Konflikte zwischen Fabrikanten und Arbeitern in der gegenwärtigen Organisation der Produktion die unerläßlichen Mittel sind, den Kampfgeist der Arbeiterklasse lebendig zu halten, diese in einer einzigen großen Vereinigung gegen die Übergriffe der herrschenden Klasse zusammenzufassen ... Um den Wert von Streiks und Koalitionen richtig zu würdigen, dürfen wir uns nicht durch die scheinbare Bedeutungslosigkeit ihrer ökonomischen Resultate täuschen lassen, sondern müssen vor allen Dingen ihre morali-

schen und politischen Auswirkungen im Auge behalten. Ohne die längeren aufeinanderfolgenden Phasen von Abspannung, Prosperität, Aufschwung, Krise und Elend [...] mit dem daraus resultierenden Auf und Ab der Löhne sowie dem ständigen Kampf zwischen Fabrikanten und Arbeitern [...] würde die Arbeiterklasse Großbritanniens und ganz Europas eine niedergedrückte, charakterschwache, verbrauchte, unterwürfige Masse sein, deren Emanzipation aus eigner Kraft sich als ebenso unmöglich erweisen würde wie die der Sklaven des antiken Griechenlands und Roms.«[22]

Die negativen Merkmale und Symptome des Kapitalismus, wie Krisen, Elend, Pauperismus etc., können im Rahmen dieser Wirtschaftsordnung nicht aufgelöst (im besten Fall jedoch gemildert) werden. Die Klasse der Kapitalisten konzentriert in ihren Händen den Staatsapparat – Militär, Polizei, Gerichte usw. –, weshalb der politische Kampf der Unterdrückten gegen die Herrschaft der Bourgeoisie nicht erfolgreich sein kann. Wie aber der ökonomische Kampf zum Mittel der politischen Aktion wird, indem er dem Proletariat hilft, sich zu organisieren, sein Klassenbewußtsein auszubilden und zu verstärken, so wird die politische Aktion nach der Revolution zum Motor der ökonomischen Befreiung: im Kommunismus werden die politische Sphäre überhaupt und der Staat im besonderen verschwinden, aber die Wirtschaft wird um so größere Aufmerksamkeit finden[23].

Wie erwähnt, werden nach Marx die Produktivkräfte und die gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Revolution in Übereinstimmung gebracht. Deshalb verändert sie die Formen des Eigentums und führt neue Eigentumsverhältnisse ein. In der Vergangenheit waren alle Revolutionen borniert, weil die Bewegungen, aus denen sie resultierten, »Bewegungen von Minoritäten oder im Interesse von Minoritäten« waren[24]. Die früheren Revolutionen waren politische Revolutionen, das heißt Teilrevolutionen, und deshalb mit Partikularität behaftet. Die kommende kommunistische Revolution wird hingegen eine soziale sein, da sie die Bestrebungen der gesamten Gesellschaft repräsentiert und in erster Linie die Aufhebung des Privateigentums und der Teilung der Gesellschaft in Klassen zum Ziel hat: »Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klassen und keinen Klassengegensatz gibt, werden die gesellschaftlichen Evolutionen aufhören, politische Revolutionen zu sein.«[25]

Soziale Revolutionen müssen notwendigerweise permanent sein, bis das Proletariat alle besitzenden Klassen von der Herrschaft verdrängt und den Staatsapparat erobert hat. Zugleich müssen sie international sein, um die freie Assoziation der Arbeiter »nicht nur in einem Lande, sondern in allen herrschenden Ländern der ganzen Welt« zu gründen. Soziale Revolutionen sind danach nur in Ländern möglich, in denen der Prozeß der technischen Entwicklung und der Industrialisierung weit fortgeschritten ist, weil allein

in ihnen die objektiven Bedingungen für den Erfolg – intensive Kapitalkonzentration, Vergesellschaftung der Produktionsmittel, Enthüllung der antagonistischen Struktur des kapitalistischen Systems etc. – gegeben sind, und auch der subjektive Träger – das revolutionäre Proletariat, das den kollektiven Interessen des Volkes adäquaten Ausdruck verleiht – vorhanden ist[26].

Marx' kritische Analyse der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Ideologie hat bis auf den heutigen Tag ihre Aktualität behalten. Dagegen gelangte der Verfasser des »Kapitals« bei seinen Prognosen von Irrtum zu Irrtum. Seine Fixierung auf eine baldige Revolution, die in den ökonomisch fortgeschrittenen Ländern Westeuropas gleichzeitig ausbrechen und auf die rückständigen Länder übergreifen werde, ergab sich aus der Sehnsucht nach einer alles befreienden, alle Widersprüche und Antagonismen der menschlichen Entwicklung aufhebenden Umwälzung; sie ist nicht das Resultat wissenschaftlicher, empirischer Forschung. Kolakowskis Feststellung, daß Marx' Voraussage, das Proletariat werde mit Notwendigkeit ein revolutionäres Bewußtsein entwickeln, »keine wissenschaftliche Prognose, sondern eine völlig unbegründete Prophezeiung« sei[27], läßt sich auf viele Themenbereiche ausdehnen: auf die historische Sendung des Proletariats, auf die Deutung der Revolution als Folge des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen usw.

Fetscher sieht die Kontinuität im Marxschen Denken in der Theorie der Entfremdung, die von den frühen bis zu den späten Schriften, von den »Pariser Manuskripten« bis zum »Kapital« beibehalten wird[28]. Daher kann uns nicht wundern, daß von Hess stammende Motive in Marx' Theorie auch nach dem Vormärz immer wieder auftauchen. Dies gilt insbesondere für die Auffassung, daß die einzelnen Träger des Geldes oder der sozialen Einrichtungen Repräsentanten unpersönlicher kollektiver Kräfte sind. In der modernen Gesellschaft entäußert der Mensch seine Eigenschaften an die anonymen Mächte, und die Individuen begegnen sich selbst als Verkörperung der Güter, die sie besitzen, oder der Funktionen, die sie im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben ausüben.

Während Marx seine kompromißlose, autoritäre und revolutionäre Linie bis zum Ende konsequent verteidigte, setzte sich Hess, dessen Denken im Vergleich zu Marx viel weniger homogen wirkt, in der späteren Phase seines geistigen Wirkens für den evolutionären und demokratischen Sozialismus ein[29]. Mit Recht ließen deshalb seine Freunde in der SPD auf seinem Grabstein im Friedhof zu Deutz bei Köln die Inschrift einmeißeln: »Hier ruht der Vater der deutschen Sozialdemokratie«.

Anmerkungen

Einleitung

[1] Vgl. Leszek Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus. München, Zürich 1978, Bd. 2, S. 275–314; Ders., Die utopische Anti-Utopie von Marx. In: Marxismus, Utopie und Anti-Utopie. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1974, S. 9–22.

[2] Diese Symbiose wurde vom Austromarxismus und vom marxistischen Neukantianismus konstituiert, scheitert aber an Marx' Widerstand gegen die Unterscheidung von Tatsachen und Werten, Sein und Sollen.

[3] Franz Mehring, Neo-Marxismus. In: Die neue Zeit, XX. Jg. 1901/02, 1. Bd., S. 385–388.

[4] Franz Mehring (Hrsg.), Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. Stuttgart 1902, Bd. 2, S. 358.

[5] Über Hess als »Vater der deutschen Sozialdemokratie« vgl. Theodor Zlocisti, Moses Hess. Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812–1875. Eine Biographie. Berlin 1921, S. 45; Helmut Hirsch, Denker und Kämpfer. Frankfurt/M. 1955, S. 83; Gustav Mayer, Friedrich Engels. Eine Biographie. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, Bd. 1, S. 89. Als Hess am 6. April 1875 starb, nahmen von ihm die deutschen Sozialdemokraten Carl Hirsch und Paul Kersten Abschied. In seiner Trauerrede sagte Hirsch: »Rot ist die Liebe, der Bruderliebe die menschliche Gesellschaft zuzuführen war sein Bestreben, möge nun auch sein Sarg mit diesem Symbol geschmückt werden; die trauernde deutsche Sozialdemokratie legt hiermit durch meine Hand diesen Strauß nieder, um dem Dahingeschiedenen ihre Achtung, ihre Dankbarkeit, ihre Liebe auszudrücken.« (Der Volksstaat, Nr. 48, 28. April 1875). Kersten sagte: »Wie mein Freund Hirsch, so halte auch ich es für meine Pflicht, am Sarg des großen Toten dem Gefühl der

Trauer Ausdruck zu geben, der Trauer, die hunderttausende deutsche Arbeiter mit uns empfinden werden ... dieser Denker starb, wie er lebte, treu der Sache des arbeitenden, leidenden Volks, der Menschheit – sein letzter Gedanke drehte sich um die Sonne der Arbeit ... Deine Schriften, dein Handeln sichern dir ein ewiges Gedächtnis« (ebd.).

[6] Shlomo Na'aman, Emanzipation und Messianismus. Leben und Werk des Moses Hess. Frankfurt/M. 1982, S. 132f.

1. Kapitel

[1] Hess' Tagebuch, 7. Janur 1836. Internationales Institut für Sozialgeschichte, Amsterdam (IISG).

[2] Auguste Cornu und Wolfgang Mönke, Moses Hess. Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850. Berlin (DDR) 1961, S. 42.

[3] Wolfgang Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung. Berlin 1964, S. 42.

[4] Vgl. Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 6. Aufl. 1973, S. 13.

[5] Cornu/Mönke, S. 42.

[6] Ebd., S. 60–65, 68–74.

[7] Ebd., S. 47.

[8] Ebd., S. 10–11, 16–17, 20, 24–29, 33–46, 54–55, 59, 62–64.

[9] Ebd., S. 70.

[10] Ebd., S. 153, 160.

[11] Mielcke charakterisiert dieses Konzept auf folgende Weise: »Hess geht als Philosoph an die Begründung des Sozialismus, die geschichtlichen Tatsachen sind ihm im allgemeinen nur Beispiele für seine Behauptungen, Füllwerk für den Rahmen, den er vorher gespannt hatte, für das Entwicklungsschema, das er aus seiner Geistesphilosophie abgeleitet hatte.« Karl Mielcke, Deutscher Frühsozialismus. Stuttgart, Berlin 1931, S. 143.

[12] Zlocisti, S. 27. Nebenbei gesagt, besteht ein Widerspruch zwischen dieser Äußerung Hess' und der Tatsache, daß er in der »Heiligen Geschichte« kein Hehl aus seiner Kenntnis der Hegelschen Philosophie macht. Er würdigt den »hohen Wert« dieser Philosophie und hebt Hegels »Verdienst« auf dem Gebiet der Geschichtsforschung hervor (vgl. Cornu/Mönke, S. 38). Deshalb ist es erstaunlich, daß die Hess-Forschung bis auf den heutigen Tag seine Behauptung für bare Münze nimmt, er kenne die Hegelsche Philosophie nicht. (Vgl. z. B. Horst Stuke, Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten. Stuttgart 1963, S. 195; Cornu/Mönke, Einleitung, S. XV).

[13] Cornu/Mönke, S. 16–17.

[14] Ebd., S. 27–30.

[15] Ebd., S. 108.

[16] Der Meinung Erich Thiers ist zuzustimmen, daß Hess' Auffassungen über Geschichte und Gesellschaft in der frühen Phase zwar in Begriffen der religiösen Überlieferung ausgedrückt wurden, aber durchaus nicht an die Religion gebunden waren: »Was heute ›Religion‹ hieß, konnte morgen ›Atheismus‹ genannt werden und war doch im Prinzip dasselbe: chiliastischer Ausbruch, der sich ganz im Diesseits entlud.« Das Menschenbild des jungen Marx. 2. Aufl. Göttingen 1961, S. 52. Hierzu jedoch noch eine Bemerkung: Spinozas und Hegels immanent-transzendenter Pantheismus diente – trotz bedeutender Differenzen zwi-

schen den beiden – Hess seit dem Anfang seiner intellektuellen Entwicklung als Grundlage seiner Weltanschauung. Es braucht uns also nicht zu wundern, daß der Theist Hess sich in kurzer Zeit zu einem entschiedenen Atheisten entwikkelte.

[17] Cornu/Mönke, S. 81.

[18] Ebd., S. 15.

[19] F. W. G. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1 (Werke in 20 Bänden, Bd. 18). Frankfurt/M. 1971, S. 41.

[20] Cornu/Mönke, S. 15.

[21] Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1, S. 41. In der »Philosophie der Geschichte« formuliert Hegel den Gedanken der Entwicklung in der Geschichte folgendermaßen: »Das Prinzip der Entwicklung enthält das Weitere, daß eine innere Bestimmung, eine an sich vorhandene Voraussetzung zugrunde liege, die sich zur Existenz bringe. Diese formelle Bestimmung ist wesentlich der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigentum und Felde seiner Verwirklichung hat.« (Werke, Bd. 12, Frankfurt/M. 1970, S. 75.)

[22] Cornu/Mönke, S. 28–29.

[23] Hegel, Frühe Schriften, Werke, Bd. 1, Frankfurt/M., 1971, S. 105–113, 203–204, 217–219; Jenaer Schriften 1801–1807, Werke, Bd. 2, Frankfurt/M. 1970, S. 20–25.

[24] Hegel, Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/M., Berlin, Wien, 2. Aufl. 1973, S. 113–137, 274–334. Vgl. auch: Herbert Marcuse, Vernunft und Revolution. Darmstadt, Neuwied 1972, S. 42, 75–88, 109–113.

[25] Cornu/Mönke, S. 66, 80.

[26] Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Bd. 1, S. 52.

[27] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, Bd. 7, Frankfurt/M. 1970, S. 114 (§ 51).

[28] Ebd., § 40, S. 98, § 44, S. 106.

[29] Nach Hegel beschäftigt sich die Geschichte – wie bekannt – nur mit Vergangenheit und Gegenwart: »[Amerika] ... als ein Land der Zukunft geht uns überhaupt hier nichts an; denn wir haben es nach der Seite der Geschichte mit dem zu tun, was gewesen ist, und mit dem, was ist.« Philosophie der Geschichte, S. 114. Dasselbe gilt für die Philosophie. Das entsprechende Gleichnis ist berühmt: »Als der Gedanke der Welt erscheint sie [die Philosophie, Z. R.] erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat ... Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.« Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 28. An anderer Stelle heißt es: »Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit ... Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt«. Ebd., S. 26.

[30] Für Hess, dessen Auffassung der Zukunft als wichtiger Dimension der Geschichtsentwicklung 1837 einen so entschiedenen Ausdruck fand, sind Cieszkowskis diesbezügliche Bemühungen in den »Prolegomena« »fast überflüssig« und »keiner äußerlichen Argumentation« bedürftig. Vgl. Europäische Triarchie, Cornu/Mönke, S. 83. Es ist nicht auszuschließen, daß Hess hier von Fichte

inspiriert wurde. Dessen Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters gliedern die Geschichte in fünf Epochen, von denen die Gegenwart die dritte ist; die zwei letzten Epochen, deren Struktur ausführlich geschildert wird, umfassen die Zukunft (vgl. J. G. Fichte, Werke, hrsg. v. Fritz Medicus, Bd. 4, S. 411–412). Doch geht Hess' Versuch, das Noch-nicht-Existierende als Maßstab für die Beurteilung von Gegenwart und Vergangenheit zu fassen, über Fichtes Philosophie der Geschichte deutlich hinaus. Bei diesem ist die Periodisierung der Geschichte mit dem Postulat verbunden, keine ausgebildete Seinsform als endgültig anzuerkennen und zur unaufhörlichen Selbstüberschreitung, zur unendlichen Anstrengung des Selbstbewußtseins aufzurufen (Zu diesem Thema vgl. Leszek Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 1, S. 65–66).

[31] In den »Hallischen Jahrbüchern« aus dem Jahr 1840 heißt es, daß die Hegelianer »genötigt [sind], wenn sie nicht der Historie den Kopf abreißen und sie als ein sterbendes Huhn wollen umherlaufen lassen ..., gegen Hegels Bescheidenheit ... zu protestieren« (S. 2331). Diese bestand darin, daß Hegel die Vollendung der Geschichte schon in der Gegenwart erreicht sah. Das Zitat zielt wahrscheinlich auf Hess und Cieszkowski.

[32] In seinem Notizbuch aus dem Jahre 1836 vermerkt Hess: »Um diese Zeit schnappte ich fast die sämtlichen Werke Rousseau's auf. Wie dieser Mann mit seinem Emil mich begeisterte, das geht über alle Beschreibung. Ich gewann Rousseau immer lieber und verehrte ihn, wie noch keinen Menschen«. Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 41.

[33] Cornu/Mönke, S. 53.

[34] Ebd., S. 8.

[35] Ebd., S. 62.

[36] Ebd., S. 64.

[37] Vgl. Auguste Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Berlin (DDR) 1954, Bd. 1, S. 215.

[38] Cornu/Mönke, S. 84.

[39] Ebd., S. 116; siehe auch S. 81, 129.

[40] Ebd., S. 129.

[41] Deutsche Jahrbücher 1841, S. 609. Bruno Bauer hat die Hegelsche Philosophie als erster in eine subjektive verwandelt und die Wirklichkeit als Entäußerung und Wiederaneignung des Selbstbewußtseins aufgefaßt. Vgl. meine Untersuchung: Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought. Studies in Social History. International Institute of Social History. The Hague 1977, S. 62–84.

[42] Cornu/Mönke, S. 80, 82–84.

[43] Ebd., S. 148.

[44] Ebd., S. 77–78.

[45] Ebd., S. 78.

[46] Ebd., S. 78.

[47] Ebd., S. 81.

[48] Ebd., S. 65. Mit dieser Anschauung lag Hess auf einer Linie mit allen Junghegelianern, die mit Heinrich Heine argumentierten, daß die Vereinigung der geistigen Revolution in Deutschland mit der revolutionären Praxis in Frankreich eine dauerhafte Umgestaltung der Wirklichkeit bringen müsse. Vgl.: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Beiträge zur deutschen Ideologie. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1971, S. 70–71.

[49] Cornu/Mönke, S. 120–121.

[50] Ebd., S. 150. In einer anonymen Besprechung der »Heiligen Geschichte« und »Europäischen Triarchie«, die in der Zeitschrift »Der Europäische Courier. Europäische Revue« Nr. 4 erschien, wurde die »deutsche« und die »französische« Freiheit geschildert: Die »deutsche Freiheit, die individuelle, persönliche, die aber auf der Höhe der Geistesfreiheit angelangt, eben so sehr die universelle ist, und die französische Freiheit, die universelle, politische, die aber als reinmenschliche, humane, als welche sie sich ausweist, wiederum eben wohl die individuelle, persönliche genannt werden kann, sie ergänzen, unterstützen sich von nun an gegenseitig« (Stuttgart 1842, S. 26).

[51] Cornu/Mönke, S. 185. Unter »unaufgelöstes Rätsel des Jahrhunderts« versteht Hess die Arbeiterfrage. Die politischen Zustände in Deutschland, besonders in Preußen, namentlich die strenge Zensur zwangen ihn, sich einer Geheimsprache zu bedienen, um die Beschlagnahmung seiner Artikel zu verhindern. Über die Zensur in den deutschen Staaten im Vormärz und die Verfolgung der progressiven Schriftsteller und Publizisten vgl. die ausgezeichnete Untersuchung von Bruno Bauer, Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland. Berlin 1847, besonders die Seiten 242–262.

[52] Cornu/Mönke, S. 332.

[53] Ebd., S. 333.

[54] Ebd., S. 352.

[55] Ebd., S. 104, 200–202, 205–210, 225–229, 237–239, 275–277.

[56] Ebd., S. 283, 293.

2. Kapitel

[1] Über Cieszkowski s. Hegel bei den Slaven. Hrsg. von D. Čyževśkyj. Reichenberg 1934; Walter Kühne, Graf August Ciezkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes. Leipzig 1938; Nicolaus Lobkowicz, Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx. Notre Dame, London 1967, S. 193–206; B. Hepner, The Vision of August Cieszkowski. In: Review of Politics 15 (1953), S. 328–349; Stuke, Philosophie der Tat, S. 85–122; Jürgen Gebhardt, Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830–1840. München 1963, S. 130–152.

[2] Cornu/Mönke, S. 83, vgl. auch Lobkowicz, Theory and Practice, S. 200.

[3] Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 49–51.

[4] In der Philosophie der Geschichte beschreibt Hegel diesen Prozeß folgendermaßen: »Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen, und dies sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat, denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit« (S. 539–540).

[5] Ähnlich argumentiert Habermas in seiner Analyse der Hegelschen Beziehung zur Französischen Revolution: »Der Weltgeist ist fingiert, um der List der Vernunft einen Namen zu geben; aber erst nachdem die List ausgeführt ist, kann es den Weltgeist geben, der auf listige Gedanken überhaupt kommen könnte. Im Weltgeist als dem Revolutionär, der es doch nicht sein darf, faßt sich Hegels ambivalentes Verhältnis zur Französischen Revolution noch einmal zusammen: Hegel will die Revolutionierung der Wirklichkeit ohne Revolutionäre. Der Weltgeist hat die Revolution vollbracht, die Vernunft ist bereits praktisch geworden, bevor der absolute Geist, Philosophie vor allem, die Wirklichkeit in ihrer Vernünftigkeit erkennt. Die Hypothese des Weltgeistes unterstellt die Paradoxie

eines objektiven Geistes, der gleichwohl dem Absoluten sein Wissen entlehnt hat. Auf ihn allein wird projiziert, was der alte Hegel den Politikern wie den Philosophen so streng versagt: gleichzeitig zu handeln und zu wissen«. (Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied, Berlin. 3. Aufl. 1969, S. 105–106).

[6] Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie. Berlin 1838, S. 20; vgl. Kühne, S. 27–29.

[7] Ebd., S. 8; s. auch Kühne, S. 26.

[8] Ebd., S. 18–19.

[9] Ebd., S. 20.

[10] Ebd., S. 20–21; s. auch Gebhardt, S. 133.

[11] Ebd., S. 120; vgl. Lobkowicz, S. 201.

[12] Ebd., S. 116–117.

[13] Ebd., S. 125. An anderer Stelle schreibt Cieszkowski: »Bei Hegel ist nämlich das Praktische noch durch das Theoretische absorbiert, es hat sich noch nicht von ihm unterschieden« (ebd., S. 120).

[14] Ebd., S. 126.

[15] Ebd., S. 129; vgl. auch S. 131.

[16] Ebd., S. 129.

[17] Ebd., S. 122.

[18] Ebd., S. 129–130.

[19] Ebd., S. 132.

[20] Ebd., S. 112; vgl. Stuke, S. 116 und Kühne, S. 52.

[21] Vgl. Geschichte des Sozialismus. Hrsg. von Jacques Droz. Bd. 2: Der utopische Sozialismus bis 1848. Frankfurt, Berlin, Wien 1974, S. 131–144; Ahlrich Meyer, Frühsozialismus. Theorien der sozialen Bewegung 1789–1848. Freiburg, München 1977, S. 82.

[22] Vgl. dazu Horst Stuke, Frühsozialismus. In: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie. Bd. 2. Freiburg, Basel, Wien 1968, Sp. 755.

[23] Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie, S. 143–144.

[24] Stuke, S. 85–86.

[25] Cieszkowski, Gott und Palingenesie. Berlin 1842, S. 11–12.

[26] Cornu/Mönke, S. 79.

[27] Ebd., S. 79–80.

[28] Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 65–106, 247–374, 434–447.

[29] Cornu/Mönke, S. 86.

[30] Ebd., S. 165.

[31] Hegel, Berliner Schriften 1818–1831, Werke, Bd. 11, Frankfurt/M. 1970, S. 136.

[32] Ebd., S. 137.

[33] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, Frankfurt/M. 1970, Anm. zu § 4, S. 49.

[34] Manfred Riedel, Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976, S. 85.

[35] Joachim Ritter, Hegel und die Französische Revolution. In: Ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/M. 1977, S. 192; Jürgen Habermas, Theorie und Praxis, S. 89.

[36] Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 529.

[37] Riedel, Theorie und Praxis im Denken Hegels, S. 88–89.

[38] G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. 1, Werke Bd. 8, Frankfurt/M. 1970, § 22, Zusatz, S. 78–79.
[39] Zitiert bei Riedel, Theorie und Praxis im Denken Hegels, S. 88–89.
[40] Ebd., S. 102.
[41] Vgl. Moses Hess, Beachtenswerte Schriften für die neuesten Bestrebungen. In: Deutsches Bürgerbuch für 1845, S. 86–88.
[42] Cornu/Mönke, S. 89.
[43] Ebd., S. 77.
[44] Der Begriff der »Reflexion« hat bei Hess eine pejorative Bedeutung. Im großen und ganzen repräsentiert die Reflexion das theologische Bewußtsein. Hess folgt hier Bruno Bauers Auffassung über das religiöse Selbstbewußtsein, das in der Phase der Reflexion zwischen dem Denkenden und dem Gedachten, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Gott und Mensch unterscheidet und das Subjekt dem Objekt, den Menschen Gott unterwirft. Vgl. Cornu/Mönke, S. 210–213 und Bruno Bauer, Feldzüge der reinen Kritik, hrsg. von Hans-Martin Saß, Frankfurt/M. 1968, S. 44–90.
[45] Cornu/Mönke, S. 79.
[46] Ebd., S. 77.
[47] Ebd., S. 83.
[48] Ebd., S. 78.
[49] Ebd., S. 89.
[50] Ebd., S. 210. An anderer Stelle schreibt Hess: »Vergeßt doch nicht, daß am Anfange die Tat war, und auch das Ende der Welt, wenn's ein solches gibt, muß eine Tat sein«. Glossen und Randzeichnungen zu Texten aus unserer Zeit. Rheinische Zeitung, 1. 7. 1842.
[51] Cornu/Mönke, S. 212.
[52] Ebd., S. 211.
[53] Riedel, Theorie und Praxis im Denken Hegels, S. 81.
[54] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 197, S. 352.
[55] Kurt Lenk, Marx in der Wissenssoziologie. Neuwied, Berlin 1972, S. 118.
[56] Cornu/Mönke, S. 210.
[57] Ebd., S. 227–229.
[58] Ebd., S. 286, 303–307.
[59] Ebd., S. 82–83.
[60] Ebd., S. 294.
[61] Hess, Beachtenswerte Schriften für die neuesten Bestrebungen, S. 92.
[62] Cornu/Mönke, S. 116.
[63] Ebd., S. 124. In seinem Aufsatz »Sozialismus und Kommunismus«(1843) kritisiert Hess die bürgerliche Welt, deren Struktur am Gegensatz von Theorie und Praxis leidet, weil die objektive Welt mit der subjektiven der Ideen im Widerspruch steht und die Praxis sich noch nicht von der Theorie getrennt hat (Ebd., S. 191).
[64] Vgl. Stuke, Philosophie der Tat, S. 221–244.
[65] Ebd., S. 237.
[66] Arnold Ruges Sämtliche Werke. Bd. 2, 2. Aufl., Mannheim 1847, S. 43.
[67] Ebd., S. 45.
[68] Ebd., S. 49.
[69] Ebd., S. 72.
[70] Bruno Bauer, Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Leipzig 1841, S. 82.

[71] Bruno Bauer, Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich und Winterthur 1842, S. 209.
[72] Bruno Bauer an Karl Marx am 31. 3. 1841, Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA) I, 1,2, S. 250.
[73] Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie (1843). Werke in 6 Bänden. Hrsg. von Erich Thies. Bd. 3. Frankfurt/M. 1975, S. 234.
[74] Ebd., S. 236–241.
[75] Ebd., S. 231.
[76] Ebd., S. 225.
[77] Ebd., S. 234.
[78] Bereits die Jungdeutschen, die in gewissem Sinn die Junghegelianer antizipierten, vertraten den Standpunkt, daß die Philosophie »Keime der Revolution gelegt habe« (Ludwig Börne, Werke in drei Bänden, Bd. 2, Leipzig o. J., S. 625).
[79] Cornu/Mönke, S. 227.
[80] Ebd., S. 77, 86, 227, 289–291; zu diesem Thema vgl. auch: Bruno Bauer, Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Berlin 1849, S. 75; Gustav Mayer, Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen. In: Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie. Frankfurt/M. 1969, S. 93; David McLellan, The Young Hegelians and Karl Marx. London, Melbourne, Toronto 1969. S. 150.

3. Kapitel

[1] Vgl. Zwi Rosen, The Influence of Bruno Bauer on Marx' Concept of Alienation. In: Social Theory and Praxis 1970. Nr. 1–2, S. 50–69; ders., Bruno Bauer and Karl Marx, S. 85–108, 162–179.
[2] Richard Schacht, Alienation. With an Introductory Essay by Walter Kaufmann. New York 1970, S. 18.
[3] Herman Nohl (Hrsg.), Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen 1907, S. 140–141, 211–213, 223–227.
[4] Ebd., S. 148.
[5] Ebd., S. 205.
[6] Ebd., S. 224, 225.
[7] Ebd., S. 245.
[8] Ebd., S. 269, 329, 351, 379, 381, 383, 387, 396.
[9] Hegel, Jenaer Schriften 1801–1807. Werke, Bd. 2. Frankfurt/M. 1970, S. 22.
[10] Ebd., S. 22.
[11] Ebd., S. 22–23.
[12] Hegel, Jenenser Realphilosophie. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Bd. 1. Leipzig 1932, S. 237.
[13] Ebd., S. 239.
[14] Ebd., Bd. 2. Leipzig 1931, S. 232–233.
[15] Hegel, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Hrsg. von Georg Lasson. Leipzig 1913. Sämtliche Werke, Bd. 7, S. 492.
[16] Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 65–120.
[17] Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 1. Sämtliche Werke, Bd. 3. Leipzig 1924.
[18] Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 121–343.
[19] Ebd., S. 275–276.
[20] Ebd., S. 279.
[21] Ebd., S. 442–443.

[22] Schacht, Alienation, S. 43–44.
[23] Ebd., S. 45–49. Zur Entfremdungstheorie Hegels vgl. auch: H. S. Harris, Hegel's Development Towards the Sunlight. Oxford 1972, S. 237–243, 297–298, 317–319, 403–406; Charles Taylor, Hegel. Cambridge, London, New York, Melbourne 1977, S. 178–188, 381–386; Georg Lukács, Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Bd. 2. Frankfurt/M. 1973, S. 826–873; Robert Tucker, Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos. München 1963, S. 39–81.
[24] Feuerbach, Das Wesen des Christentums. 3. Aufl. Leipzig 1849, S. 39.
[25] Ebd., S. 253. Das anthropologische Prinzip hat Feuerbach schon 1838 formuliert: »Die absolute Persönlichkeit – das ist Gott als die Projektion des eigenen Wesens: eine Illusion, daß das Objekt seiner Spekulation nicht sein eigenes Selbst, sondern ein anderes, das göttliche ist«. Dazu auch Sengler in: Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst 1838, Sp. 2316.
[26] Das Wesen des Christentums, S. 269.
[27] Ebd., S. 249.
[28] Ebd., S. 267.
[29] Ebd., S. 283, 360; siehe auch: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: Feuerbach, Werke, Bd. 3. Frankfurt/M. 1975, S. 223.
[30] Das Wesen des Christentums, S. 65.
[31] Ebd., S. 40.
[32] Ebd., S. 39.
[33] Ebd., S. 40.
[34] Vgl. z. B. Auguste Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Bd. 1. Berlin (DDR) 1954, S. 226.
[35] Das Wesen des Christentums, S. 191–192.
[36] Der Verfasser hat diese Erklärung K. E. Bockmühl zu verdanken (vgl. Klaus Bockmühl, Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx. Göttingen 1961, S. 86–87).
[37] In diesem Sinn schildert Feuerbach die Religion als »Optativ des menschlichen Herzens«, der »den Schmerz... lindert«. An derselben Stelle schreibt Feuerbach: »Gott ist eine Träne der Liebe, in tiefster Verborgenheit vergossen über das menschliche Elend«. Das Wesen des Christentums, S. 174.
[38] Cornu/Mönke, S. 8.
[39] Ebd., S. 225.
[40] Ebd., S. 225.
[41] Ebd., S. 219.
[42] Ebd., S. 202.
[43] Hess, Die Verhandlungen des gesetzgebenden Staatskörpers der Republik Waadt über die soziale Frage. In: Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform. Bd. 1, 1846, S. 71.
[44] Cornu/Mönke, S. 219–220.
[45] Ebd., S. 219.
[46] Ebd., S. 225.
[47] Helmut Fleischer, Marx und Engels. Freiburg, München 1970, S. 50.
[48] Cornu/Mönke, S. 276.
[49] Ebd., S. 229.
[50] Ebd., S. 276.
[51] Ebd., S. 293.

[52] Zu diesem Thema vgl. David Koigen, Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Bern 1901, S. 149–150, 157, 171, 176–177, 191–193; Zlocisti, Moses Hess, S. 137–138, 164–165; Stuke, Philosophie der Tat, S. 238–242; McLellan, The Young Hegelians and Karl Marx, S. 155; Sidney Hook, From Hegel to Marx. Michigan 1962, S. 196.
[53] McLellan, The Young Hegelians and Karl Marx, S. 150.
[54] Cornu/Mönke, S. 285.
[55] Ebd., S. 285.
[56] Ebd., S. 285–286.
[57] Ebd., S. 293.
[58] Ebd., S. 294–295.
[59] Ebd., S. 384.
[60] Hess, Beachtenswerte Schriften für die neuesten Bestrebungen, S. 98.
[61] Cornu/Mönke, S. 293.
[62] Ebd., S. 313.
[63] Ebd., S. 358.
[64] Ebd., S. 314–315.
[65] Ebd., S. 63.
[66] Ebd., S. 64.
[67] Ebd., S. 64.
[68] Ebd., S. 352.
[69] Ebd., S. 359.
[70] Ebd., S. 348.
[71] Ebd., S. 352.
[72] Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 55.
[73] Ebd., S. 85.
[74] Cornu/Mönke, S. 330–331. Die dominierende Rolle der ökonomischen Verhältnisse bei der Bildung der Gesellschaftsstruktur hebt Hess auch im Vorwort zu Buonarrotis Abhandlung hervor: »Es [das Werk von Buonarroti, Z. R.] hat allerdings noch große Lücken; es fehlt ihm eine spezielle Kritik unsrer jetzigen ökonomischen Verhältnisse, eine Beleuchtung des untrennbaren Zusammenhanges aller unsrer Produktions- und Konsumtionsverhältnisse, aus welcher die Notwendigkeit einer sozialen Umgestaltung überall klar hervorspränge, aber was er sagt, bildet wenigstens die Grundlage zu einer Kritik der bestehenden sozialen Organisation und zur Reorganisation auf neuer Basis.« Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 84).
[75] Cornu/Mönke, S. 331–333.
[76] Ebd., S. 339–341, 347, 351, 386.
[77] Ebd., S. 215–216.
[78] Ebd., S. 320.
[79] Ebd., S. 321. Ernst Benz hat in seiner Untersuchung »Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte« darauf hingewiesen, daß Hess, wie Herder, den Menschen gegen den Übermenschen und Unmenschen verteidigt hat (Der Übermensch. Eine Diskussion. Zürich 1961, S. 91–92).
[80] Cornu/Mönke, S. 216.
[81] Ebd., S. 210–217; vgl. auch Karl Mielcke, Deutscher Frühsozialismus. Stuttgart, Berlin 1931, S. 125.
[82] Cornu/Mönke, S. 213–215.
[83] Ebd., S. 227–228.
[84] »Erfinder« des Opiumvergleichs war wahrscheinlich der französische Aufklärer

und Atheist Holbach. Im deutschen Vormärz ist das Schlagwort: »Religion ist Opium des Volkes« von Bruno Bauer verbreitet worden. Seine Religionskritik inspirierte Moses Hess und Karl Marx. Vgl. Rosen, Bruno Bauer und Karl Marx, S. 140–142.

[85] Cornu/Mönke, S. 214.
[86] Ebd., S. 216–217.
[87] Ebd., S. 210.
[88] Ebd., S. 210.
[89] Ebd., S. 213.
[90] Ebd., S. 214–215, 228–229.
[91] Ebd., S. 222–223; s. auch: Mielcke, Deutscher Frühsozialismus, S. 134.
[92] Cornu/Mönke, S. 324.
[93] Ebd., S. 335.
[94] Ebd., S. 336.
[95] Ebd., S. 340, 355–356.
[96] Ebd., S. 334, 337.
[97] Ebd., S. 337–338.
[98] Ebd., S. 339.
[99] Ebd., S. 61.
[100] Ebd., S. 341.
[101] Ebd., S. 343.
[102] Ebd., S. 313–314.
[103] Ebd., S. 388–389.
[104] Ebd., S. 359.
[105] Ebd., S. 388.
[106] Ebd., S. 388. Über die Menschenrechte als Sanktionierung der egoistischen und individualistischen Krämerwelt schreibt Hess an anderer Stelle: »Man sanktionierte den praktischen Egoismus, indem man die Menschen als einzelne Individuen, indem man die abstrakten, nackten Personen für die wahren Menschen erklärte, indem man die Menschenrechte, die Rechte der unabhängigen Menschen proklamierte, also die Unabhängigkeit der Menschen von einander, die Trennung und Vereinzelung für das Wesen des Lebens und der Freiheit erklärte und die isolierten Personen zu freien, wahren, natürlichen Menschen stempelte« (Über das Geldwesen, Cornu/Mönke, S. 339).
[107] Ebd., S. 284.
[108] Ebd., S. 335.
[109] Ebd., S. 341.
[110] Ebd., S. 348.
[111] Ebd., S. 352; Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 55.
[112] Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 50.
[113] Cornu/Mönke, S. 202–209, 214–226, 241–249.
[114] Ebd., S. 206–207.
[115] Ebd., S. 219.
[116] Erich Fromm, Das Menschenbild bei Karl Marx. Frankfurt/M. 1968, S. 49.
[117] Robert Merton, Social Theory and Social Structure. Glencoe 1957, S. 155.
[118] Joseph Gabel, Ideologie und Schizophrenie. Formen der Erfahrung. Frankfurt/M. 1967, S. 117.
[119] Melvin Seeman, On the Meaning of Alienation. In: American Sociological Review, 24 (1959), S. 783–790.
[120] Cornu/Mönke, S. 332.

4. Kapitel

[1] Rheinische Zeitung, 19. Februar 1843, Beiblatt; 23. Februar 1843, Beiblatt.
[2] Cornu/Mönke, S. 44.
[3] Ebd., S. 64; vgl. auch S. 94.
[4] Ebd., S. 221.
[5] Ebd., S. 105.
[6] Hess, Über eine in England bevorstehende Katastrophe, Rheinische Zeitung, 26. Juni 1842; vgl. Cornu/Mönke, S. 117–118, 120–121.
[7] Cornu/Mönke, S. 358.
[8] Hess, Die Folgen einer Revolution des Proletariats, Cornu/Mönke, S. 430.
[9] Ebd., S. 430; vgl. auch Hanna Singer, Die Theorie des wahren Sozialismus. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus in Deutschland. Quakenbrück 1930, S. 65.
[10] Cornu/Mönke, S. 159.
[11] Horst Lademacher, Moses Hess in seiner Zeit. Bonn 1977; vgl. auch ders., Die soziale und politische Theorie bei Moses Hess. In: Archiv für Kulturgeschichte, Nr. 42 (1960), S. 221.
[12] Cornu/Mönke, S. 44.
[13] Ebd., S. 45–46.
[14] Ebd., S. 108.
[15] Rheinische Zeitung, 6. Januar 1843, S. 2.
[16] Cornu/Mönke, S. 46.
[17] Siehe Eduard Bernstein, Die Voraussetzung des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. Reinbek bei Hamburg 1969, S. 9–10.
[18] Irma Goitein, Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess. Leipzig 1931, S. 71.
[19] Stuke, Philosophie der Tat, S. 217–218.
[20] Zu diesem Thema vgl. Kurt Lenk, Theorie der Revolutionen. München 1973, S. 139.
[21] Cornu/Mönke, S. 64.
[22] Ebd., S. 64.
[23] Stuke, Philosophie der Tat, S. 217.
[24] Cornu/Mönke, S. 96.
[25] Ebd., S. 235. Bereits am 1. Oktober 1842 gab Hess seiner Meinung Ausdruck, daß die Negation die Hauptsache sei. »Man muß niederreißen, um die Dinge alle in Bewegung zu bringen. Das Negative schließt ja auch das Positive schon in sich.« Zitiert bei Joseph Hansen, Gustav von Mevissen. Ein rheinisches Lebensbild, 1815–1899. Bd. 2, Berlin 1906, S. 93; vgl. Auguste Cornu, Moses Hess et la gauche hégélienne. Paris 1954, S. 58.
[26] Cornu/Mönke, S. 257.
[27] Ebd., S. 430; Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 85–86.
[28] Cornu/Mönke, S. 431; vgl. Lademacher, Moses Hess in seiner Zeit, S. 77–78.
[29] Cornu/Mönke, S. 430–431; vgl. auch S. 434–435.
[30] Ebd., S. 433.
[31] Ebd., S. 443.
[32] In diesem Zusammenhang entwirft Hess seine Vorstellung von der künftigen Revolution: »Die deutsche Bourgeoisie, welche schon zu viel von den verbotenen Früchten dieser bürgerlichen Revolution genossen hat, um noch eine ähnliche Revolution in jugendlicher Unschuld und Begeisterung durchzukämpfen, zu

wenig jedoch, um ohne eine solche Revolution die politische Herrschaft zu erobern ... – die deutsche Bourgeoisie, ohnmächtig auf dem Weltmarkte, gegenüber ihren auswärtigen Konkurrenten ... ebenso ohnmächtig, ihre Interessen im Inlande gegen die Hohen, Höchsten und Allerhöchsten durchzusetzen; in der Unmöglichkeit zu existieren und sich zu entwickeln unter dem Regimente dieser Allerhöchsten; zu feig jedoch und zu schlapp, um sich mit dem unter ihr stehenden Volke zu dem Zwecke einer Revolution zu verbinden – die deutsche Bourgeoisie scheint dazu verdammt zu sein, auf dem stillen Ozean in deutscher Misère zwischen Furcht und Hoffnung so lange hin und her zu lavieren, bis der Sturm von Westen losbricht, und die Wogen des Proletariats aus der Tiefe heraus schäumend über Königtum, Adel und Bourgeoisie zusammenschlagen.« Cornu/Mönke, S. 443–444.

33 Ebd., S. 436–437.

34 Ebd., S. 436.

35 Hanna Singer hat mit Recht darauf hingewiesen, daß nach Hess' Meinung die Demokraten nur ihr eigenes Programm durchzuführen brauchen, um den Privatbesitz in nicht sehr langer Zeit aufzulösen. Sollten sie dies nicht tun, so »müßte das Proletariat, das durch die erwartete englische Revolution in Aufruhr und zum Bewußtsein seiner eigenen Lage gekommen sein dürfte, sie zur Einhaltung des Programms zwingen« (Die Theorie des wahren Sozialismus, S. 67).

36 Cornu/Mönke, S. 436.

37 Ebd., S. 437.

38 Ebd., S. 442.

39 Ebd., S. 443. S. auch »Roter Katechismus für das deutsche Volk« (1849), ebd., S. 448–449.

40 Ebd., S. 438–439.

41 »Ja wohl, jetzt sind die Menschen zum vollständigen Genusse ihrer Freiheit oder ihres Lebens reif ... Das menschliche Produktionsvermögen mußte erst ausgebildet, das humane Wesen entwickelt werden«. Ebd., S. 333.

42 »Wir sind weit entfernt«, schreibt Hess, »von jener Ideologie, die die Welt aus dem ›Geiste‹ entstehen läßt; auch wir sind der Ansicht, daß die Ideen sich erst aus den Verhältnissen entwickeln«. Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 87.

43 Ebd., S. 88.

44 Ebd., S. 87–88; Cornu/Mönke, S. 427–444.

45 Ebd., Vorwort, S. 13.

46 Ebd., S. 89.

5. Kapitel

1 Vgl. Frits Kool und Werner Krause (Hrsg.), Die frühen Sozialisten. Olten, Freiburg i. Br. 1967, S. 646.

2 Edmund Silberner, Moses Hess. Geschichte seines Lebens. Leiden 1966, S. 49.

3 Karl Biedermann, Sozialistische Bestrebungen in Deutschland. In: Unsere Gegenwart und Zukunft, Bd. 1, 1846, S. 199.

4 Zitiert bei Goitein, Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess, S. 12. Siehe auch: Wilhelm Klutentreter, Die Rheinische Zeitung von 1842 bis 1843 in der politischen und geistigen Bewegung des Vormärz. Dortmund 1966, Tl. 1, S. 271.

[5] Vgl. Stuke, Frühsozialismus, Sp. 748; Hans Müller, Ursprung und Geschichte des Wortes Sozialismus und seiner Verwandten. Hannover 1962, S. 108–112.

[6] Lorenz von Stein, Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Leipzig 1842, S. IV, IX, 6–7, 129–131, 355, 359–360. Vgl ders., Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Bd. 2: Die industrielle Gesellschaft, der Socialismus und Communismus Frankreichs von 1830 bis 1848. Neuausgabe Darmstadt 1959, S. 92–93, 101, 111, 114, 123 bis 126, 344, 348–350.

[7] Cornu/Mönke, S. 203.

[8] Ebd., S. 203. Es soll in diesem Zusammenhang aber hervorgehoben werden, daß die Ausdrücke »Sozialismus« und »Kommunismus« sich in den vierziger Jahren durchsetzten, jedoch je nach dem politischen Standpunkt verschiedene Bedeutungen trugen. Für Hermann Semmig verkörperte der Begriff »Kommunismus« die Abhängigkeit des Menschen von der Abstraktion seines Wesens, die starre Gleichheit des Despotismus. Seiner Ansicht nach »verbindet der Kommunismus die Atome zu keinem organischen Ganzen, sondern zwingt sie diktatorisch zusammen«; der Kommunismus will die Gemeinschaft auf Erziehung, Arbeit und Genuß ausgedehnt wissen und das Privateigentum abschaffen, aber ohne die Freiheit des einzelnen zu sichern. Der Sozialismus dagegen gewährleistet die freie Entwicklung jeder Persönlichkeit, wobei er allerdings die Gemeinsamkeit der Produkte in Anspruch nimmt. Bei ihm fallen Tätigkeit und Genuß zusammen. (Communismus, Socialismus, Humanismus. In: Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform, Bd. 1, Darmstadt 1845, S. 167–171). Im Gegensatz zu dieser Position vertrat der Bund der Gerechten den Standpunkt, daß »der Kommunismus ein System ist, nach welchem die Erde das Gemeingut aller Menschen sei, nach welcher jeder nach seinen Fähigkeiten arbeiten ... und ...nach seinen Kräften konsumieren soll; die Kommunisten wollen also die ganze alte gesellschaftliche Organisation einreißen und eine völlig neue an ihre Stelle setzen. – Der Sozialismus ... stellt aber kein neues System auf, sondern sein Geschäft ist hauptsächlich, an dem alten Gebäude zu flicken, die durch die Zeit entstandenen Risse wieder zuzukleben und dem Auge zu verbergen«. (Ansprache der Volkshalle des Bundes der Gerechten an den Bund, Februar 1847). In: Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialien, Bd. 1, Berlin (DDR) 1970, S. 456.

[9] Vgl. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, S. 74, 82, 86.

[10] In seiner Auffassung der Hegelschen Philosophie als verkappten Atheismus ist Hess eindeutig von Heinrich Heine (Zur Geschichte der Religion) und Bruno Bauer (Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen; Hegels Lehre von der Religion und Kunst, von dem Standpunkte des Glaubens aus beurteilt) inspiriert.

[11] Cornu/Mönke, S. 200.

[12] Ebd., S. 201.

[13] Ebd., S. 198–199.

[14] Ebd., S. 202.

[15] Ebd., S. 198–199.

[16] Ebd., S. 207.

[17] Vgl. ebd., S. 238, 242–243, 260–267, 387–388; Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 81–82.

[18] Ebd., S. 339.

[19] Hess, Über eine in England bevorstehende Katastrophe. In: Rheinische Zeitung, 26. Juni 1842.
[20] Cornu/Mönke, S. 192.
[21] Wenn Irma Goitein feststellt, daß Saint-Simon und Fourier »sich über den Bourgeoisiecharakter der Französischen Revolution und der auf sie folgenden Epoche« nicht hinweggetäuscht hätten, während Hess die Schlagworte »Freiheit« und »Gleichheit« als bare Münze genommen habe (Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess, S. 76), so liegt ihr Irrtum auf der Hand: Hess' Kritik der bürgerlichen Gesellschaft entzündet sich eben an dem Widerspruch zwischen den Prinzipien der Revolution und dem politisch-gesellschaftlichen Gehalt der kapitalistischen Ordnung.
[22] Hess, Die letzten Philosophen, in: Cornu/Mönke, S. 383.
[23] Ebd., S. 209.
[24] Ebd., S. 339.
[25] Ebd., S. 215.
[26] Ebd., S. 199.
[27] Ebd., S. 219
[28] Ebd., S. 208.
[29] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 257, S. 398.
[30] Ebd., § 258, S. 399.
[31] Ebd., § 260, S. 406.
[32] Ebd., § 258, Zusatz, S. 403.
[33] Cornu/Mönke, S. 156–161.
[34] Stuke, Philosophie der Tat, S. 119.
[35] Cornu/Mönke, S. 126.
[36] Ebd., S. 156. Zur selben Zeit (1841) gibt Arnold Ruge seiner Auffassung Ausdruck, daß der Staat nicht ein »fremder Zustand«, sondern die »Existenz unseres Selbstbewußtseins oder, wenn das deutlicher wäre, das ... sich selbstbestimmende Volk ist« (Arnold Ruges Sämtliche Werke, Bd. 2, 2. Aufl., Mannheim 1847, S. 30).
[37] Cornu/Mönke, S. 176.
[38] Ebd., S. 178–179.
[39] Ebd., S. 93–94.
[40] Ebd., S. 107, 220.
[41] Ebd., S. 221.
[42] Ebd., S. 286.
[43] Ebd., S. 205, 207, 225, 237–238, 250, 286–289, 311–326, 334–346.
[44] Hess, Die Verhandlungen des gesetzgebenden Staatskörpers der Republik Waadt über die soziale Frage, S. 65.
[45] Cornu/Mönke, S. 358.
[46] Ebd., S. 321.
[47] Wolfgang Mönke, Das literarische Echo in Deutschland auf Friedrich Engels Werk ›Die Lage der arbeitenden Klassen in England‹. Berlin (DDR). 1965, S. 43.
[48] Ebd., S. 59.
[49] Moses Hess, An die Leser der Mitarbeiter des Gesellschaftsspiegels. In: Gesellschaftsspiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart. Bd. 1, Elberfeld 1845. Vgl. auch: Silberner, Moses Hess, Leben, S. 214.
[50] Zwi Rosen, The Attitude of Hess to French Socialism and His Plans for Publishing a Series of Socialist Writings with Marx and Engels. In: Feuerbach, Marx

and the Left Hegelians. The Philosophical Forum, Vol. 8, Nos 2–4, Boston 1978, S. 310–322.

[51] Cornu/Mönke, S. 219.
[52] Ebd., S. 255.
[53] Ebd., S. 199, 216–217, 220–221, 250.
[54] Ebd., S. 303.
[55] Ebd., S. 221–222.
[56] Ebd., S. 202.
[57] Ebd., S. 205.
[58] Ebd., S. 205.
[59] Ebd., S. 206.
[60] Ebd., S. 206.
[61] Ebd., S. 207.
[62] Ebd., S. 259.
[63] Ebd., S. 397.
[64] Ebd., S. 227–228; vgl. auch S. 213, 215, 229.
[65] Ebd., S. 213.
[66] Ebd., S. 323.
[67] Ebd., S. 324.
[68] Ebd., S. 255.
[69] Ebd., S. 306.
[70] Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 87.
[71] Cornu/Mönke, S. 295.
[72] Ebd., S. 302.
[73] Ebd., S. 304.
[74] Ebd., S. 305.
[75] Ebd., S. 294.
[76] Hess hat zusammen mit Marx und Engels einige Zeit der junghegelianischen radikalen und atheistischen Bewegung angehört. Die deutsche Opposition teilte sich aber, wie Gustav Mayer festgestellt hat, oft, und an der Jahreswende 1842–43 brachen Hess, Marx und Engels ihre Beziehungen zu dieser Gruppe ab. Die demokratischen und revolutionären Junghegelianer, B. Bauer, A. Ruge, Meyen, Rutenberg, Buhl, Heinzen und ihre Gesinnungsgenossen, fanden den Weg zur Volksmasse nicht und stellten sich gegen die Auffassung, daß die angestrebte »Reform« der Welt« auf ökonomischem Gebiet zu vollziehen sei. Sie waren vielmehr der Meinung, die entscheidenden Kämpfe seien nur in der Politik oder gar nur in der Theorie auszukämpfen, ihr Blick habe sich nicht auf gesellschaftliche Probleme zu richten.
[77] Cornu/Mönke, S. 291.
[78] Ebd., S. 291.
[79] Ebd., S. 300.
[80] Ebd., S. 300.
[81] Ebd., S. 250–251.
[82] Ebd., S. 398.
[83] Ebd., S. 323.
[84] Ebd., S. 200.
[85] Ebd., S. 300.
[86] Ebd., S. 304.
[87] Ebd., S. 200–207, 213–222, 228–230, 237–238, 241–244, 256–261, 284–297, 300–307, 316–324, 342–348.

[88] Ebd., S. 205, 207, 267, 306–307, 316, 331, 333–335, 344–347, 427–433, 436–443.
[89] Moses Hess. Briefwechsel, Hrsg. von Edmund Silberner. s'Gravenhage 1959, S. 256.
[90] Cornu/Mönke, S. 227.
[91] Ebd., S. 229.
[92] Ebd., S. 62, 192, 306, 322.
[93] Ebd., S. 353.
[94] Ebd., S. 204.
[95] Ebd., S. 318.
[96] Ebd., S. 325.
[97] Ebd., S. 397; vgl. auch S. 277.
[98] Ebd., S. 276.
[99] Ebd., S. 176; vgl. auch S. 237.
[100] Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 55; Cornu/Mönke, S. 66, 293 bis 294, 353.
[101] Mönke, Neue Quellen, S. 88.
[102] Cornu/Mönke, S. 249.
[103] Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 48.
[104] Cornu/Mönke, S. 398.
[105] Moses Hess, Briefwechsel, S. 138.
[106] Georg Lukácz, Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. In: Schriften zur Ideologie und Politik. 2. Aufl. Darmstadt, Neuwied 1973, S. 255–263.
[107] Goitein, Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess, S. 2.
[108] Ebd., S. 71.
[109] Stuke, Philosophie der Tat, S. 216.
[110] Ebd., S. 216–217.

6. Kapitel

[1] Lademacher, Moses Hess in seiner Zeit.
[2] Bruno Frei, Im Schatten von Karl Marx. Moses Hess – hundert Jahre nach seinem Tod. Wien, Köln, Graz 1977.
[3] Progress of Social Reform on the Continent (1843). MEGA I, 1, 2. Berlin 1957, S. 448.
[4] Vgl. Einleitung, Anmerkung 5.
[5] Joseph Hansen (Hrsg.), Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830–1850. Bd. 1, Osnabrück 1967, S. 604.
[6] Silberner (Hrsg.), Moses Hess. Briefwechsel, S. 103 (19.6.1843). Vgl. auch Mayer, Friedrich Engels, Bd. 1, S. 103. Marxisten orthodoxer Provenienz versuchen den Einfluß von Hess auf Engels' intellektuelle Entwicklung, der auf der Hand liegt und von Engels selbst zugegeben wurde, auf ein Minimum zu reduzieren. So ist Wolfgang Mönke der Auffassung, daß Engels schon vor seiner Begegnung mit Hess philosophisch, politisch und sozial reif gewesen sei, um zur Überwindung der sozialen Verhältnisse die Revolution auf der Basis des Kollektiveigentums für nötig zu halten. Deshalb habe es keiner großen Überredungskunst bedurft, um ihn von einer Sache zu überzeugen, der er sich schon früher in vielen Beziehungen angeschlossen habe. Vgl. Wolfgang Mönke, Die heilige Fami-

lie. Zur ersten Gemeinschaftsarbeit von Karl Marx und Friedrich Engels. Glashütten im Taunus 1972, S. 56–57.

7 Hansen, Rheinische Briefe und Akten, S. 604, Anm.

8 Koigen, Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland, S. 252.

9 Ebd., S. 309.

10 Ebd., S. 157.

11 Ebd., S. 255.

12 Ebd., S. 160, 163, 170–187.

13 Ebd., S. 147–148, 193.

14 Emil Hammacher, Zur Würdigung des ›wahren‹ Sozialismus. In: Archiv zur Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Jg. 1 (1910), H. 1, S. 41, 89.

15 Ebd., S. 58.

16 Die wichtigsten Unterschiede zwischen der Philosophie von Engels und Marx lassen sich auf folgende Weise formulieren: 1. evolutionärer Naturalismus bei Engels gegen anthropologischen Radikalismus bei Marx; 2. technologische Interpretation des Wissens gegen Epistemologie der Praxis; 3. Aufhebung der Philosophie durch die Wissenschaft bei Engels gegenüber der Marxschen Idee, daß sie durch ihre Erfüllung aufgehoben wird; 4. unbegrenzter Fortschritt gegen revolutionäre Eschatologie. Zu diesem Thema: Leszek Kolakowski, Der Marxismus von Marx, der Marxismus von Engels. In: Ders., Marxismus – Utopie und Anti-Utopie. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1974, S. 27 bis 237.

17 Goitein, Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess, S. 1.

18 Silberner, Moses Hess, Leben, S. XIII.

19 Ebd., S. 6.

20 Ebd., S. 31.

21 Ebd., S. 154.

22 Ebd., S. 6.

23 Ebd., S. 8–9, 420–421.

24 Ebd., S. 115.

25 Lukács, Moses Hess und das Problem der idealistischen Dialektik, S. 241.

26 Ebd., S. 289.

27 Ebd., S. 242.

28 Ebd., S. 245.

29 Ebd., S. 243–244, 246.

30 Ebd., S. 245.

31 Ebd., S. 245.

32 Ebd., S. 250.

33 Ebd., S. 249, 252, 258, 268–272.

34 Ebd., S. 254.

35 Ebd., S. 256.

36 Paul Kägi, Genesis des historischen Materialismus. Wien, Frankfurt, Zürich 1965, S. 244.

37 Karl Marx, Frühe Schriften. Hrsg. von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth. Bd. 1. Darmstadt 1971, S. 559–575, 590–608.

38 Kolakowski, Marxismus – Utopie und Anti-Utopie, S. 9.

39 Lukács, Moses Hess und das Problem der idealistischen Dialektik, S. 258.

40 Ebd., S. 256.

[41] Ebd., S. 269–271.
[42] Ebd., S. 289.
[43] Silberner, Moses Hess, Leben, S. 49.
[44] Ebd., S. 73.
[45] Vgl. Singer, Die Theorie des wahren Sozialismus, S. 6, 8–9. Wie erwähnt, hat Hess die Philosophie Feuerbachs eben deshalb kritisiert, weil sich nach ihr das Wesen des Menschen nur im Denken verwirklicht. Dies übersieht Singer aber vollkommen.
[46] Ebd., S. 9–10.
[47] Ebd., S. 10; Cornu/Mönke, S. 286.
[48] Vgl. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. 1, § 9, § 10, § 16 (S. 52–53, 60–61): »Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften ist insofern nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letzteren nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattung usf. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet«. »Als Enzyklopädie wird die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung dargestellt, sondern ist auf die Anfänge und die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften zu beschränken. Wieviel von den besonderen Teilen dazu gehöre, eine besondere Wissenschaft zu konstituieren, ist insoweit unbestimmt, als der Teil nicht nur ein vereinzeltes Moment, sondern selbst eine Totalität sein muß, um ein Wahres zu sein. Das Ganze der Philosophie macht daher wahrhaft eine Wissenschaft aus, aber sie kann auch als ein Ganzes von mehreren Wissenschaften angesehen werden.«
[49] Singer, Die Theorie des wahren Sozialismus, S. 10.
[50] Ebd., S. 44.
[51] Ebd., S. 50–52.
[52] Cornu/Mönke, S. 227.
[53] Goitein, Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess, S. 105.
[54] Thier, Das Menschenbild des jungen Marx, S. 47–48.
[55] Ebd., S. 48.
[56] Ebd., S. 61.
[57] Silberner, Moses Hess, Leben, S. 192.
[58] Ebd., S. 119–120.
[59] Vgl. Julius Carlebach, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism. London, Henley and Boston 1978, S. 112–123; Wolfgang Mönke, Einige neue Daten zur Marx-Biographie. In: Beiträge zur Karl Marx- und Friedrich Engels-Forschung. Dem Wirken Auguste Cornus gewidmet. Glashütten im Taunus 1975, S. 81–83.
[60] Silberner, Moses Hess, Leben, S. 121–122.
[61] Ebd., S. 121.
[62] Stuke, Philosophie der Tat, S. 255.
[63] Cornu, Moses Hess et la gauche hégélienne, S. 75, 108–109; ders., Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Bd. 1, S. 516.
[64] Ebd., Einleitung, S. X.
[65] Robert Tucker, Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos. München 1963, S. 146, 149.
[66] Ebd., S. 137.
[67] McLellan, The Young Hegelians and Karl Marx, S. 142–143, 151, 154–157.
[68] Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 20.

[69] Ebd., S. 14.
[70] Die deutsche Ideologie, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 16–17. An anderer Stelle schreibt Marx: »Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen ... Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium.« Ebd., S. 24. Mit Recht bezeichnet daher Iring Fetscher die Marxsche Geschichtsauffassung konsequent als Geschichtstheorie und benutzt für Hegels Auffassung der Geschichte den Terminus »Geschichtsphilosophie«. – Vier Thesen zur Geschichtsauffassung bei Hegel und Marx. In: Herrschaft und Emanzipation. München 1976, S. 250–270. Vgl. auch Kolakowski, Der Marxismus von Marx, S. 30–31.
[71] Marx, Frühe Schriften, S. 23–24, 28–29.
[72] Mönke, Die heilige Familie, S. 76.
[73] Ebd., S. 80.
[74] Cornu/Mönke, Einleitung, S. XLVI; Mönke, »Prawdziwy« socjalizm w Niemczech lat czterdziestych XIX w. In: Studia Filozoficzne. Warszawa 1959, Nr. 4 (13), S. 40–41.
[75] Vgl. Mönke, Einige neue Daten zur Marx-Biographie, S. 76–77.
[76] Ebd., S. 80–81.
[77] Karl Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 224.
[78] Vgl. S. 41–42 dieser Studie; Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, S. 39–55, 254–268, 282–284, 360–361.
[79] Vgl. Kap. 3, Anm. 1.
[80] Theologische Schamlosigkeiten. Dt. Jahrbücher f. Wissensch. u. Kunst. Hrsg. von Arnold Ruge. Dresden 1841, No 117–120 (15. Nov.–18. Nov.), S. 466. Neu herausgegeben in: Feldzüge der reinen Kritik, S. 46.
[81] Ebd., S. 467; Feldzüge der reinen Kritik, S. 47.
[82] Ebd., S. 469; Feldzüge der reinen Kritik, S. 50.
[83] Zu diesem Thema: Rosen, Bruno Bauer and Karl Marx, S. 95–103.
[84] Wolfgang Mönke, Über die Mitarbeit von Moses Hess an der »Deutschen Ideologie« von Karl Marx und Friedrich Engels. In: Wissenschaftliche Annalen. Berlin, Jg. 6 (1957), S. 316ff. In der erweiterten Version dieses Aufsatzes in Annali, Anno Sesto 1963, Milano, S. 438ff., sind die entsprechenden Formulierungen schon getilgt.

7. Kapitel

[1] Karl Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 507.
[2] Ebd., Bd. 2, S. 556.
[3] Ebd., S. 557.
[4] Ebd., S. 557.
[5] Ebd., S. 565–567, 569–574, 576–584, 588–597.
[6] Ebd., S. 595.
[7] Ebd., S. 568.
[8] Vgl. Mönke, Mitarbeit von Hess an der Deutschen Ideologie, Annali, Bd. 6 (1963), S. 461–509.
[9] Vgl. Eduard Bernstein (Hrsg.), Dokumente des Sozialismus, Bd. 3, Stuttgart 1903, S. 17–19.
[10] Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 849.
[11] Franz Mehring, Karl Marx. Frankfurt/M. 1964, S. 120.

[12] Mehring (Hrsg.), Aus dem literarischen Nachlaß, Bd. 2, S. 390–391.
[13] Mehring, Karl Marx, S. 120.
[14] Mehring, Aus dem literarischen Nachlaß, Bd. 2, S. 348.
[15] Peter v. Struve, Studien und Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus. In: Die Neue Zeit, Jg. 15 (1897), Bd. 1, S. 69.
[16] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 448.
[17] Ebd., S. 461.
[18] Ebd., S. 463.
[19] Ebd., S. 450.
[20] Ebd., S. 593–594.
[21] Ebd., S. 567.
[22] Ebd., S. 700.
[23] Ebd., S. 504.
[24] Ebd., S. 505.
[25] Ebd., S. 504.
[26] Zu diesem Thema vgl. Manfred Friedrich, Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx. Berlin 1960, S. 81.
[27] Heinrich Popitz, Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Frankfurt/M. 1967, S. 95.
[28] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 503, 505.
[29] Ebd., S. 498.
[30] Ebd., Bd. 2, S. 850.
[31] Ebd., S. 850.
[32] Ebd., Bd. 1, S. 500.
[33] Ebd., Bd. 2, S. 851.
[34] Ebd., Bd. 1, S. 684–687.
[35] Mönke, Einige neue Daten zur Marx-Biographie, S. 79.
[36] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 224.
[37] Mönke, Einige neue Daten zur Marx-Biographie, S. 76.
[38] Über die Kategorien des Privat- und Gemeininteresses bei Rousseau vgl. Iring Fetscher, Rousseaus politische Philosophie. Neuwied, Berlin 1968, S. 121, 123–124, 196–197, 202, 217, 219, 228.
[39] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 211–212.
[40] Cornu/Mönke, S. 52–63.

8. Kapitel

[1] Vgl. Rosen, Bruno Bauer and Karl Marx, S. 148–161.
[2] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 71.
[3] Ebd., Bd. 1, S. 71.
[4] Vgl. Ernesto Grassi, Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft. Hamburg 1973, S. 50.
[5] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 71f.
[6] Ebd., S. 72–74.
[7] Vgl. Mayer, Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie, S. 90–93.
[8] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 432, 438.
[9] Ebd., S. 447.
[10] Shlomo Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx. Cambridge 1968, S. 133.
[11] Cornu/Mönke, S. 77.

[12] Ebd., S. 82–83.
[13] Ebd., S. 66–74.
[14] Ebd., S. 89.
[15] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 479.
[16] Kägi, Genesis des historischen Materialismus, S. 200.
[17] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 493–495.
[18] Ebd., S. 496.
[19] Ebd., Bd. 2, S. 11–13.
[20] Cornu/Mönke, S. 169.
[21] Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 13.
[22] Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie, Cornu/Mönke, S. 169f.
[23] Ebd., S. 82.
[24] Ebd., S. 95.
[25] Über die Relation der Vernunft zur Wirklichkeit siehe Stuke, Philosophie der Tat, S. 229.
[26] Cornu/Mönke, S. 77.
[27] Vgl. Rosen, Bruno Bauer and Karl Marx, S. 157–160.
[28] Vgl. Ruge, Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts. In: Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1840, Nr. 151–156. Über den Einfluß von Ruges Kritik an der Rechtsphilosophie Hegels auf Marx siehe: Arthur McGovern, Karl Marx's First Political Writings. The Rheinische Zeitung 1842–1843. In: Demythologizing Marxism. Boston Studies in Philosophy Nr. 2, 1969, S. 21.
[29] Die beste Charakteristik des vormärzlichen Radikalismus findet man im Aufsatz von Gustav Mayer, Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen. In: Ders., Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie, S. 27–28.
[30] Vgl. Cornu/Mönke, S. 49–59.
[31] Ebd., S. 78–80, 82–83, 88, 169–170.
[32] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 496.
[33] Ebd., S. 644–645, 647–650.
[34] Ebd., S. 642–643, 647.
[35] Ebd., S. 643.
[36] Cornu/Mönke, S. 79.
[37] Vgl. ebd., S. 148; vgl. 1. Kapitel, S. 20.
[38] Cornu/Mönke, S. 227.
[39] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 188.
[40] Ebd., S. 188–189.
[41] Vgl. Cornu/Mönke, S. 79; vgl. 2. Kapitel, S. 30.
[42] Es handelt sich hier um Männer der demokratischen Bewegung wie z. B. Wilhelm Schulz und Wilhelm Marr, die mit der junghegelianischen (theoretischen) Partei in Streit lagen. Während die Repräsentanten der theoretischen Partei (Bruno und Edgar Bauer, Arnold Ruge, Karl Friedrich Köppen u. a.) hofften, die feudal-absolutistische Willkürherrschaft in erster Linie durch die Verbreitung von philosophischen Prinzipien abzuschaffen, die ihren Ursprung in Hegels Philosophie hatten, erkannte Schulz, daß die Ökonomie die Grundlage der Gesellschaft bildet, und forderte praktische Maßnahmen, um die aristokratisch-hierarchische gesellschaftliche und politische Ordnung der deutschen Staaten im Vormärz zu beseitigen. Über Schulz, sein Leben und Werk s. die hervorragende Monographie von Walter Grab, Ein Mann, der Marx Ideen gab. Wilhelm Schulz.

Weggefährte Georg Büchners. Demokrat der Paulskirche. Eine politische Biographie. Düsseldorf 1979.

43 Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 495.

44 Ebd., S. 495–496.

45 Vgl. Cornu/Mönke, S. 197–198, 210–211, 220, 226–227, 276–277, 294–295, 331–333, 356, 360–361, 382–389, 455–457; Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 48–52. Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 497, 593–594, 597–598, 600–608, 629–630, 647–651, 659–662, 777, 786–787; Bd. 2, S. 13–23, 34–41, 48, 52, 55–60, 91–96, 346–347, 458, 523–528, 532–536.

46 Habermas, Theorie und Praxis, S. 278.

47 Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 497.

48 Ebd., S. 504–505.

49 Vgl. Ludwig Feuerbach in seinem Werk »Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie« (1843): »Die wesentlichen Werkzeuge, Organe der Philosophie sind der Kopf, die Quelle der Aktivität, der Freiheit, der metaphysischen Unendlichkeit, des Idealismus, und das Herz, die Quelle der Leiden, der Endlichkeit, des Bedürfnisses, des Sensualismus – theoretisch ausgedrückt: Denken und Anschauung; denn das Denken ist das Bedürfnis des Kopfes, die Anschauung, der Sinn, das Bedürfnis des Herzens.« (Werke in sechs Bänden, Bd. 3, S. 234.)

50 Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 3.

51 Ebd., S. 4.

52 Eric Weil, Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit. In: Marxismusstudien. Hrsg. von Iring Fetscher, 4. Folge. Tübingen 1962, S. 148.

53 Vgl. 3. Kapitel, S. 49.

54 Cornu/Mönke, S. 294–295.

55 Ebd., S. 294.

56 Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 1.

57 Ebd., S. 2–3.

58 Vgl. ebd., S. 2; Cornu/Mönke, S. 285–286.

59 Marx, Die Deutsche Ideologie, ebd., S. 51–52; Cornu/Mönke, S. 292–295.

60 Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 48.

61 Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 2.

62 Vgl. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, S. 264.

63 Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M. 1968, Bd. 1, S. 328–334.

9. Kapitel

1 Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 488.

2 Ebd., S. 604.

3 Ebd., S. 565; vgl. Hess' Philosophie der Tat, Cornu/Mönke, S. 220–221.

4 Ebd., S. 220–221.

5 Ebd., S. 524.

6 Ebd., S. 537.

7 Ebd., S. 561.

8 Ebd., S. 571–572. Wenn zuerst die entfremdete Arbeit als Grund des Privateigentums erscheint, so schlägt diese Relation später in ein Wechselverhältnis um. (Marx, Frühe Schriften, S. 572). Vgl. dazu: Klaus Hartmann, Die Marxsche Theorie. Berlin 1970, S. 149–151.

9 Vgl. Istvan Mészáros, Der Entfremdungsbegriff bei Marx. München 1973,

S. 185; Bertell Ollman, Alienation. Marx's Concept of Man in Capitalist Society. 2. Aufl. Cambridge 1978, S. 164; David McLellan, Marx before Marxism. London 1970, S. 173–174.

[10] Cornu/Mönke, S. 219.

[11] Ebd., S. 225–226; vgl. auch Thomas Meyer, Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie. Kronberg/Ts. 1973, S. 91, 93.

[12] Ebd., S. 228–229.

[13] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 560.

[14] Ebd., S. 507.

[15] Ebd., S. 563.

[16] Ebd., S. 564–565.

[17] Ebd., S. 559–560.

[18] MEW, Ergänzungsband 1, Berlin (DDR) 1968, S. 459.

[19] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 599.

[20] Ebd., S. 599.

[21] Ebd., S. 601.

[22] Ebd., S. 599.

[23] Ebd., S. 590–591.

[24] Vgl. 3. Kapitel, S. 44–46.

[25] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 560.

[26] Vgl. Silberner, Moses Hess, Leben, S. 119–120, 191–192, außerdem das 6. Kapitel dieser Studie, S. 107.

[27] Cornu/Mönke, S. XLVI.

[28] Mönke, Einige neue Daten zur Marx-Biographie, S. 81.

[29] Ebd., S. 81.

[30] Ebd., S. 81–82.

[31] Cornu/Mönke, S. 81.

[32] Ebd., S. 80–81.

[33] Ebd., S. 122.

[34] Ebd., S. 124–126, 128.

[35] Ebd., S. 129–134, 143–148.

[36] Ebd., S. 62.

[37] Ebd., S. 62.

[38] Rheinische Zeitung, No 3, 3. Januar 1843, S. 3.

[39] Glossen und Randzeichnungen, ebd., No 183, 1. Juli 1842.

[40] Dottore Graziano oder Doktor Arnold Ruge in Paris. Köln 1846 (IISG). Dieser Text wurde bereits in der Zeitschrift »Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik« (8. Jg., No 1, Berlin 1931, S. 171–180) veröffentlicht, aber fehlerhaft entziffert. So wurde z. B. Marx' Name weggelassen.

[41] Cornu/Mönke, S. 330.

[42] Ebd., S. 331.

[43] Ebd., S. 333.

[44] Ebd., S. 343.

[45] Ebd., S. 339.

[46] Ebd., S. 331.

[47] Ebd., S. 333.

[48] Ebd., S. 335. Vgl. Kapitel 3, Anm. 106.

[49] Ebd., S. 335.

[50] Cornu/Mönke, S. 284, 335, 341. Vgl. 3. Kapitel, S. 61.

[51] Ebd., S. 335.

[52] Ebd., S. 337.
[53] Ebd., S. 340–341.
[54] Ebd., S. 343.
[55] Ebd., S. 345.
[56] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 634. Marx' Formulierung erinnert stark an Hess' Worte: »Was der Gott fürs theoretische Leben, das ist das Geld fürs praktische Leben der verkehrten Welt: das entäußerte Vermögen des Menschen.«
[57] Ebd., Bd. 2, S. 480.
[58] Ebd., S. 44. In diesem Zusammenhang wird eine Geschichtsauffassung entwikkelt, die die destruktive Kraft des Geldes und die Entwicklung des proletarischen Bewußtseins von der Notwendigkeit der kommunistischen Revolution streng miteinander verbindet: »In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, in welcher Produktionskräfte und Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte (Maschinerie und Geld) – und was damit zusammenhängt, daß eine Klasse hervorgerufen wird, welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat, ohne ihre Vorteile zu genießen ... eine Klasse, die die Majorität aller Gesellschaftsmitglieder bildet und von der das Bewußtsein über die Notwendigkeit einer gründlichen Revolution, das kommunistische Bewußtsein, ausgeht, das sich natürlich auch unter den andern Klassen ... bilden kann«.
[59] Ebd., Bd. 1, S. 633.
[60] Ebd., S. 635.
[61] Cornu/Mönke, S. 347.
[62] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 636.
[63] Ebd., S. 470–473.
[64] Tucker, Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens, S. 138.
[65] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 484, 486.
[66] Ebd., S. 484.
[67] Ebd., S. 484.
[68] Ebd., S. 217–220.
[69] Ebd., S. 318.
[70] Ebd., S. 339–341.
[71] Ebd., S. 472.
[72] Cornu/Mönke, S. 217–218.
[73] Ebd., S. 218.
[74] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 437.
[75] Ebd., S. 473–474.
[76] Cornu/Mönke, S. 250, 347.
[77] Vgl. Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 598–599.
[78] Ebd., S. 514–515.
[79] Ebd., S. 518.
[80] Ebd., S. 608.
[81] Ebd., S. 590, 608.
[82] Ebd., S. 592–608.
[83] Vgl. 3. Kapitel, S. 45–46.
[84] Vgl. Karl Marx. Chronik seines Lebens, S. 21, 22.
[85] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 592–595; vgl. Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 1, S. 159.

[86] Ebd., S. 559–608; vgl. Jean-Yves Calvez, Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens. Olten, Freiburg/Br. 1964, S. 221–230.
[87] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 703–704.
[88] Leszek Kolakowski, Warum brauchen wir Geld? In: Ders., Marxismus – Utopie und Anti-Utopie, S. 100.
[89] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 633.
[90] Ebd., S. 512.
[91] Cornu/Mönke, S. 341.
[92] Ebd., S. 335.

10. Kapitel

[1] MEW, Briefwechsel, Bd. 1, 1844–1853. Berlin (DDR) 1949, S. 98, Engels an Marx, 25./26. 10. 1847. Einen Monat später schlug Engels Marx vor, die Katechismusform aufzugeben und das Programm »Kommunistisches Manifest« zu nennen (Engels an Marx, 23./24. 11. 1847, ebd., S. 105).
[2] Zlocisti, Moses Hess, S. 233.
[3] MEW, Briefwechsel, Bd. 1, S. 100.
[4] David McLellan, Karl Marx. Leben und Werk. München 1974, S. 189.
[5] Die Folgen einer Revolution des Proletariats, in: Cornu/Mönke, S. 430.
[6] Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 850.
[7] Ebd., Band 1, S. 489–491, 494, 500–502.
[8] Ebd., S. 504.
[9] Vgl. MEW III, S. 534.
[10] Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral (1847), MEW IV, S. 352.
[11] Cornu/Mönke, S. 287–289, 292–293; vgl. auch S. 93–96, 199–202, 226–230.
[12] Ebd., S. 259, 286, 299, 303–306. Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung. S. 87, 92–93.
[13] Cornu/Mönke, S. 300–302.
[14] Ebd., S. 302.
[15] Vgl. 5. Kapitel, S. 85–87.
[16] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 504–505.
[17] Auch Engels hebt die Herkunft des Sozialismus bzw. Kommunismus in Deutschland aus der proletarischen Bewegung einerseits und aus der Philosophie und Intelligenz andererseits hervor. Vgl. MEW I, S. 492–495.
[18] Vgl. Rolf Peter Sieferle, Die Revolution in der Theorie von Karl Marx. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1979, S. 32–33.
[19] Cornu/Mönke, S. 352–376.
[20] Ebd., S. 376–377.
[21] Vgl. ebd., S. 330–333, 338–342, 344–348.
[22] Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 46.
[23] Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 435. Zu Marx' Übernahme des Hegelschen Begriffs der Totalität vgl. T. W. Adorno, Negative Dialektik. Frankfurt/M. 1970, S. 313–314.
[24] Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. 1, § 155–159, S. 300–306.
[25] Ebd., Bd. 3, § 349, S. 347.
[26] Cornu/Mönke, S. 351.
[27] Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 1, S. 180.
[28] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 188.

[29] Ebd., S. 497.
[30] Ebd., Bd. 2, S. 47.
[31] Ebd., S. 23.
[32] Kägi, Genesis des historischen Materialismus, S. 313.
[33] Vgl. 1. Kapitel, S. 22f, ferner Cornu/Mönke, S. 104, 200–202, 205–210, 225–229, 237–239, 275–277, 282–283, 285–286, 293–295, 303–307, 313–322, 332–334, 338–342, 345–353; Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 53–55.
[34] Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 28–29.
[35] Ebd., S. 29.
[36] Marx, Ökonomische Schriften, Bd. 3, Werke Bd. 6. Hrsg. von Hans-Joachim Lieber und Benedikt Kautsky. Darmstadt 1964, S. 840.
[37] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 597.
[38] Ebd., S. 596–597.
[39] Cornu/Mönke, S. 228.
[40] Ebd., S. 228–229.
[41] Ebd., S. 228, 238, 241–243, 275–277.
[42] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 593–594.
[43] Kägi, Genesis des historischen Materialismus, S. 245–247.
[44] Vgl. Cornu/Mönke, S. 175.
[45] Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 843.
[46] Ebd., S. 45.
[47] Ebd., S. 37.
[48] Vgl. Cornu/Mönke, S. 320–321, 323–324, 352–353.
[49] Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 760–761.
[50] Vgl. Edmund Silberner, Zur Hess-Bibliographie. In: Archiv für Sozialgeschichte, Bd. 6/7 (1966/1967), S. 283.
[51] Ebd., S. 283–284, 286.
[52] Hess an Karl Marx, 28. Juli 1846, Briefwechsel, S. 165.
[53] Vgl. 5. Kapitel, S. 87.
[54] Vgl. 5. Kapitel, S. 88f.
[55] Vgl. Kolakowski, Marxismus – Utopie und Anti-Utopie, S. 18–19. Marek Fritzhand (Universität Warschau) hat die These aufgestellt, daß die Lehre von Karl Marx ohne normative Ethik nicht zu verstehen sei, daß er bewußt ein eigenes System der Moral entwickelt habe, daß er der größte Moralist aller Zeiten gewesen sei etc. Fritzhand widerspricht sich jedoch und liefert selbst Beweise gegen seine Position. So behauptet er z. B., daß Marx' Äußerungen den Eindruck erwecken, als spreche er nicht über Werte, sondern über Tatsachen, so daß es die Aufgabe des Forschers sei, das verhüllte Normative hinter dem Deskriptiven zu entdecken (was nichts anderes bedeutet als eine willkürliche Behandlung der Marxschen Texte, bei der die Entscheidung, was zur Axiologie oder normativen Ethik einerseits, zur Tatsachenfeststellung oder -beschreibung andererseits gehöre, dem Forscher überlassen bleibt). Ferner erklärt Fritzhand, daß die Frage nach dem Menschen und seinen Fähigkeiten Teil der Ethik sei (damit werden die Kategorien der Anthropologie und der Ethik gleichgesetzt), daß die Unterscheidung von theoretischen und ethischen Gedanken nicht auf Marx' Texte zurückgehe, sondern eine Folge seiner – Fritzhands – Interpretation sei usw. (Myśl etyczna młodego Marksa. Warszawa 1961, S. 18–19, 21–25, 47–83.)
[56] Vgl. Hegel, Die Phänomenologie des Geistes, S. 202–247.
[57] Kolakowski, Marxismus – Utopie und Anti-Utopie, S. 14.

[58] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 705.
[59] Ebd., Bd. 2, S. 760–761.
[60] Vgl. Cornu/Mönke, S. 5, 41–44, 64, 74, 103–104, 108, 112–120, 129–132, 156–160, 184, 200–202, 224–226, 255–261, 300, 306–307, 317–323, 348–354, 364–366; Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 42–45.
[61] Hess, Briefwechsel, S. 246.
[62] Thier, Das Menschenbild des jungen Marx, S. 45.
[63] Hess, Briefwechsel, S. 240.
[64] Ebd., S. 240.
[65] Ebd., S. 241; vgl. auch Lademacher, Moses Hess in seiner Zeit, S. 94–95.
[66] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 340, S. 503.
[67] Marx, Frühe Schriften, Bd. 1, S. 704.
[68] Kolakowski, Marxismus – Utopie und Anti-Utopie, S. 25–26.
[69] Weitling an Hess, 31. März 1846, Briefwechsel, S. 150–152.
[70] Hess an Karl Marx, 20. Mai 1846, ebd., S. 155.
[71] Hess an Karl Marx, 29. Mai 1846, ebd., S. 157.
[72] Zitiert bei Arnold Künzli, Karl Marx. Eine Psychographie. Wien, Frankfurt/M., Zürich 1966, S. 402. Hess war der erste, der in einem in der Forschung oft zitierten Brief an Auerbach Marx' Größe und Genialität anerkannte: »Du wirst Dich freuen, hier einen Mann kennenzulernen, der jetzt auch zu unseren Freunden gehört, obgleich er in Bonn lebt ... Es ist dies eine Erscheinung, die auf mich, obgleich ich gerade in demselben Felde mich bewege, einen imposanten Eindruck machte; kurz, Du kannst Dich darauf gefaßt machen, den größten, vielleicht den einzigen jetzt lebenden eigentlichen Philosophen kennenzulernen, der nächstens ... die Augen Deutschlands auf sich ziehen wird ... Dr. Marx, so heißt mein Abgott, ist noch ein ganz junger Mann ... er verbindet mit dem tiefsten philosophischen Ernst den schneidendsten Witz; denke Dir Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine und Hegel in einer Person vereinigt, ich sage vereinigt, nicht zusammengeschmissen – so hast Du Dr. Marx.« (Briefwechsel, S. 79–80).
[73] Hess' »roter Bonapartismus« war die Folge seiner Auffassung, daß Napoleon III. die Tradition der Französischen Revolution sowohl auf dem Gebiet des sozialen Lebens als auch in der nationalen Sphäre fortsetze. Er sah in Napoleon den Motor zur Herstellung der europäischen Demokratie, die die soziale Revolution auslösen werde. Zugleich erwartete er vom Kaiser der Franzosen, daß er Italien befreien und daß dieser Akt dann den Balkanvölkern als Wegweiser dienen werde. (Vgl. Silberner, Moses Hess, Leben, S. 365–387; Lademacher, Moses Hess in seiner Zeit, S. 110–115; Shlomo Na'aman, Moses Hess in der deutschen Arbeiterbewegung. In: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Universität Tel-Aviv, Jg. 1976, S. 252–256).
[74] Die Idee der Diktatur des Proletariats als Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Kommunismus meldet sich schon im »Kommunistischen Manifest« an: »Die politische Gewalt im eigentlichen Sinn ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer anderen. Wenn das Proletariat im Kampfe gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es ... seine eigene Herrschaft als Klasse auf.« In der Kritik des Gothaer Programms wird dieser Gedanke explizit zur Sprache gebracht: »Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die an-

dere. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts anderes sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats« (Vgl. Frühe Schriften, Bd. 2, S. 843 und Politische Schriften, Bd. 2, S. 1034). In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß bei Marx die Aufhebung des Staates in der kommunistischen Gesellschaft mit Notwendigkeit geschieht: Mit der Überwindung der Klassengliederung werden auch alle Einrichtungen, die die Aufgabe der Klassenunterdrückung erfüllen, überflüssig werden. Marx entwickelt jedoch keine detaillierte Theorie der Diktatur des Proletariats. Eine Diktatur dieser Art, die sich anfangs im Namen der Arbeiterklasse auf die ganze Gesellschaft und im Namen der Partei auf das Proletariat erstreckt, bedeutet in der Praxis, wie das Exempel der UdSSR eindeutig beweist, die Diktatur eines einzelnen. Die »Übergangsperiode« dauert dort bis auf den heutigen Tag an.

[75] Vgl. Silberner, Moses Hess, Leben, S. 589–590.

[76] Aus den Archivunterlagen der Universität Bonn geht hervor, daß Hess ca. anderthalb Jahre Philosophie studiert hat, ohne sich immatrikulieren zu lassen. Er hatte jedoch kein Abitur und hat keinen Doktorgrad erworben. Vgl. Mönke, Neue Quellen zur Hess-Forschung, S. 10.

[77] George Lichtheim, Ursprünge des Sozialismus. Gütersloh 1969, S. 189.

[78] Jindrich Zelený, Die Wissenschaftslogik bei Marx und »Das Kapital«. Berlin, Frankfurt/M. 1968, S. 248.

[79] Ebd., S. 257.

[80] Silberner, Zur Hess-Bibliographie, S. 285.

Schluß

[1] Lademacher, Moses Hess in seiner Zeit, S. 177–178.

[2] Rechte der Arbeit. Frankfurt/M. 1863. Neu hrsg. v. Detlef Horster in: Moses Hess, Ökonomische Schriften. Darmstadt, S. 144.

[3] Die Broschüre ist 1851 im Verlag F. Melly in Genf veröffentlicht worden. E. Bernstein gab einen großen Teil in deutscher Übersetzung heraus in: Dokumente des Socialismus. Bd. 1. Berlin 1902, S. 536–552.

[4] Eduard Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. 2. Aufl., Stuttgart, Berlin 1921, S. 235.

[5] Cornu/Mönke, S. 221.

[6] Vgl. Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 2, S. 128.

[7] Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus, S. 33.

[8] Silberner, Zur Hess-Bibliographie, S. 278, 283.

[9] Silberner, Moses Hess, Leben, S. 554.

[10] Ebd., S. 555.

[11] Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus, S. 51–54.

[12] Eduard Bernstein (Hrsg.), Die Briefe von Friedrich Engels an Eduard Bernstein. Berlin 1925, S. 126.

[13] Eduard Bernstein, Marx und der ›wahre Sozialismus‹. In: Die Neue Zeit, Jg. 14, Bd. 2 (1896), S. 217.

[14] Über Hess' Tätigkeit für die Fraktion Willich-Schapper in der Schweiz ist kaum etwas bekannt (s. Lademacher, Moses Hess in seiner Zeit, S. 99; Silberner, Moses Hess, Leben, S. 313). Wir wissen jedoch, daß diese Organisation einen revolutionären Voluntarismus befürwortete, d. h. die Idee verbreitete, daß der Erfolg der kommunistischen Bewegung nicht vom Niveau der sozial-ökonomischen Entwicklung abhänge und daß eine Konspirationsgruppe in einer politisch gün-

stigen Situation die Macht mit terroristischen Mitteln ergreifen könne. In seiner Schrift »Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln« warf Marx der Fraktion Willich-Schapper vor, daß sie den bloßen Willen »zum Triebrad der Revolution« erkläre und an die Stelle der organisatorischen täglichen Arbeit den Terror setze, um gleich an die politische Herrschaft zu gelangen (vgl. Karl Marx, Politische Schriften, Bd. 1, S. 454–455). Bereits Bernstein äußerte die begründete Meinung, daß Marx der Fraktion Willich-Schapper eine blanquistische Tendenz vorwarf, die er sechs Monate früher noch selbst vertreten hatte. (Vgl. Voraussetzungen des Sozialismus, S. 61–64). In zwei Rundschreiben des Bundes der Kommunisten vom März und Juni 1850 war eindeutig postuliert worden, daß die Tätigkeit einer verschwörerischen und terroristischen Organisation und der revolutionäre Wille die Antriebskraft der kommunistischen Revolution sein könnten. Z. B. schrieb Marx: »Weit entfernt, den sogenannten Exzessen, den Exempeln der Volksrache an verhaßten Individuen oder öffentlichen Gebäuden, an die sich nur gehässige Erinnerungen knüpfen, entgegenzutreten, muß man diese Exempel nicht nur dulden, sondern ihre Leitung selbst in die Hand nehmen« (Politische Schriften, Bd. 1, S. 253). Es kann uns also nicht wundern, daß Marx die Blanquisten als die proletarische Partei beschreibt oder mit seinen Worten als »die eigentliche proletarische Partei« (ebd., S. 266).

[15] »Mit wahrhaftem und großem Vergnügen«, schrieb Lassalle an Hess, »habe ich Ihre treffliche Schrift die Rechte der Arbeit gelesen und kann nicht umhin, Ihnen mein besonderes Kompliment für dieselbe zu machen. Es ist mir jede Zeile darin aus der Seele geschrieben [...] Es ist ein dringendes Interesse für unseren gesamten Verein, daß die Broschüre so stark als möglich verbreitet werde« (Silberner, Moses Hess, Leben, S. 458).

[16] Vgl. Hess' Aufsätze im Social-Demokrat vom 9. 1. 1867, 16. 1. 1867, 3. 2. 1867.

[17] Zitiert bei Silberner, Moses Hess, Leben, S. 590–591.

[18] Nekrolog auf Hess, in: Der Volksstaat, 28. 4. 1875.

[19] Vgl. Iring Fetscher, Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. München 1967, S. 16–32.

[20] Das Kapital, Bd. 1, 7. Abschnitt, 24. Kap. In: Ökonomische Schriften, Bd. 1, S. 926–927.

[21] Karl Marx, Ansprache der Zentralbehörde an den Bund. In: Politische Schriften, Bd. 1, S. 250–251.

[22] MEW, Bd. 9, S. 170–171.

[23] Vgl. Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 35–100, 817–843; Politische Schriften, Bd. 1., S. 252–259, Bd. 2, S. 866–881.

[24] Manifest der Kommunistischen Partei. In: Frühe Schriften, Bd. 2, S. 831.

[25] MEW, Bd. 4, S. 182.

[26] Marx, Frühe Schriften, Bd. 2, S. 23–97, 346–351, 567–570, 744–745, 760–761; Politische Schriften, Bd. 1, S. 251–256, 274–275. Vgl. auch: Lenk, Theorien der Revolution, S. 56–69.

[27] Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 1, S. 422.

[28] Fetscher, Karl Marx und der Marxismus, S. 16–32.

[29] Vgl. Silberner, Moses Hess, Leben, S. 536–539, 579–585, 590–595, 615–619.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. UNVERÖFFENTLICHTE QUELLEN

Nachlaß Moses Hess
(Internationales Institut für Sozialgeschichte, Amsterdam)

2. QUELLENEDITIONEN

a) Moses Hess

[Anonym], Über eine in England bevorstehende Krise. In: Rheinische Zeitung. Köln. 26. Juni 1842, Nr. 177

[Anonym], Die politische Situation. In: Rheinische Zeitung. Köln. 19. Februar 1843, Nr. 50, Beiblatt; 23. Februar 1843, Nr. 54, Beiblatt

Glossen und Randzeichnungen zu Texten aus unserer Zeit. In: Rheinische Zeitung. Köln. 1. Juli 1842

Sozialismus und Kommunismus. 1843

Die letzten Philosophen. Darmstadt 1845

Beachtenswerte Schriften für die neuesten Bestrebungen. In: Deutsches Bürgerbuch für 1845. Hrsg. von Hermann Püttmann. Darmstadt 1845

Die Verhandlungen des gesetzgebenden Staatskörpers der Republik Waadt über die soziale Frage. In: Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform. Hrsg. von Hermann Püttmann. Bd. 2. Belle-Vue b. Konstanz 1846

Roter Katechismus für das deutsche Volk. 1846

Jugement dernier du vieux monde social. Geneve 1851

Dottore Graziano oder Doktor Arnold Ruge in Paris. Aus dem handschriftli-

chen Nachlaß von M. Heß herausgegeben von J. P. Meyer. In: Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik. [8. Jg.] Bd. 1. Berlin 1931, S. 171–180

Horster, Detlef (Hrsg.), Moses Hess. Ökonomische Schriften. Darmstadt o. J.

Wolfgang Mönke, Moses Hess. Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850. Eine Auswahl. Berlin (DDR) 1961

Mönke, Wolfgang (Hrsg.), Neue Quellen zur Hess-Forschung. Mit Auszügen aus einem Tagebuch, aus Manuskripten und Briefen aus der Korrespondenz mit Marx, Engels, Weitling, Ewerbeck u. a. Berlin (DDR) 1964

Briefwechsel. Hrsg. von Edmund Silberner. Unter Mitwirkung von Werner Blumenberg. s' Gravenhage 1959

Silberner, Edmund, Zur Hess-Bibliographie. Mit zwei bisher unveröffentlichten Manuskripten über Marx. In: Archiv für Sozialgeschichte. Bd. VI/VII. Hannover 1966/67, S. 241–314

b) Karl Marx und Friedrich Engels

Marx, Karl; Engels, Friedrich, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke–Schriften–Briefe. Berlin (DDR) 1927–1932

Marx, Karl; Engels, Friedrich, Werke (MEW). Berlin (DDR) 1958

Marx, Karl, Werke. Hrsg. von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth. Bd. 1–2: Frühe Schriften; Bd. 3: Politische Schriften; Bd. 4–6: Das Kapital und kleinere ökonomische Schriften. Darmstadt 1971

Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. Hrsg. von Franz Mehring. Stuttgart 1902. (= Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841 bis 1850, Bd. 2: Von Juli 1844 bis November 1847).

c) Andere Autoren

Bauer, Bruno, Feldzüge der reinen Kritik. Nachwort von Hans-Martin Saß. Frankfurt/M. 1968

ders., Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842–1846. Berlin 1847

ders., Hegels Lehre von der Religion und Kunst, von dem Standpunkte des Glaubens aus beurteilt. Leipzig 1843

ders., Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig 1841

ders., Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Berlin 1849

ders., Theologische Schamlosigkeiten. In: Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst. Hrsg. von Arnold Ruge. Dresden 1841

ders., Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich/Winterthur 1842

Bernstein, Eduard (Hrsg.), Dokumente des Sozialismus. Hefte für Geschichte, Urkunden und Bibliographie des Sozialismus. Bd. 3. Stuttgart 1903

ders., Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. Reinbek bei Hamburg 1969

ders., Marx und der wahre Sozialismus. In: Die Neue Zeit. 14. Jg. 2. Band, 1896
ders. (Hrsg.), Die Briefe von Friedrich Engels an Eduard Bernstein. Berlin 1925
Biedermann, Karl, Sozialistische Bestrebungen in Deutschland. In: Unsere Gegenwart und Zukunft. Bd. 1. Leipzig 1846
Börne, Ludwig, Werke in 3 Bänden. Leipzig o. J.
Cieszkowski, August von, Gott und Palingenesie. Berlin 1842
ders., Prolegomena zur Historiosophie. Berlin 1838
Feuerbach, Ludwig, Werke in 6 Bänden. Hrsg. von Erich Thies. Frankfurt/M. 1972
ders., Das Wesen des Christentums. 3. Aufl. Leipzig 1849
Fichte, Johann Gottlieb, Werke. Hrsg. von Fritz Medicus. Bd. 1–7. Leipzig 1911–1925
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. von Hermann Nohl. Tübingen 1907
ders., Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1973
ders., Jenenser Realphilosophie. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1932
ders., Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Hrsg. von Georg Lasson. Leipzig 1913
ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. 3. Aufl. Neuwied, Berlin 1969
ders., Werkausgabe in 20 Bänden. Frankfurt/M. Bd. 1: Frühe Schriften. 1971; Bd. 2: Jenaer Schriften 1801–1807. 1970; Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1970; Bd. 9–10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1970; Bd. 11: Berliner Schriften 1818–1831. 1970; Bd. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. 1970; Bd. 18–20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 1971
ders., Wissenschaft der Logik. Bd. 1. Hrsg. von Georg Lasson. Leipzig 1924
Heine, Heinrich, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Beiträge zur deutschen Ideologie. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1971
Ruge, Arnold, Sämtliche Werke. 2. Aufl. Mannheim 1847
Stein, Lorenz von, Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. Bd. 2. Neuausgabe Darmstadt 1959
ders., Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Leipzig 1842

d) Dokumentensammlungen

Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialien. Bd. 1. Berlin (DDR) 1970
Hansen, Joseph (Hrsg.), Rheinische Briefe und Akten. Zur Geschichte der politischen Bewegung 1830–1850. Bd. 1. Osnabrück 1967

3. ZEITUNGEN, ZEITSCHRIFTEN, JAHRBÜCHER

Deutsches Bürgerbuch für 1845. Hrsg. von Hermann Püttmann. Darmstadt 1845
Der europäische Courier. Stuttgart 1842
Gesellschaftsspiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart. Bd. 1. Elberfeld 1845
Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst. Hrsg. von Arnold Ruge. Dresden 1841–1842

Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst (später: Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst). Leipzig 1840–1841
Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform. Bd. 1. Darmstadt 1845
Der Volksstaat. Organ der sozialdemokratischen Arbeiterpartei und der internationalen Gewerksgenossenschaften. Leipzig. 28. 4. 1875, Nr. 48

4. DARSTELLUNGEN

Adorno, Theodor W., Negative Dialektik. Frankfurt/M. 1970
Avineri, Shlomo, The social and political Thought of Karl Marx. Cambridge 1968

Benz, Ernst (Hrsg.), Der Übermensch. Eine Diskussion. Mit Originalbeiträgen von Ernst Benz u. a. Zürich, Stuttgart 1961
Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1. Frankfurt/M. 1968
Bockmühl, Klaus, Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx. Göttingen 1961

Calvez, Jean Yves, Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens. Aus dem Französischen unter Benutzung einer Übersetzung von Theodor Sapper. Bibliographie von Dieter Schulz. Freiburg/Brsg. 1964
Carlebach, Julius, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism. London, Henley, Boston 1978
Cornu, Auguste, Moses Hess et la gauche hégélienne. Paris 1954
ders., Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Bd. 1–3. Berlin (DDR) 1954, 1962, 1968
Čyževśkyj, D. (Hrsg.), Hegel bei den Slaven. Reichenberg 1934

Droz, Jacques (Hrsg.), Geschichte des Sozialismus von den Anfängen bis 1875. Bd. 2: François Bedarida, Jean Bruhat, Jacques Droz: Der utopische Sozialismus bis 1848. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974

Fetscher, Iring, Rousseaus politische Philosophie. Neuwied, Berlin 1968
ders., Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. München 1967
ders., Herrschaft und Emanzipation. München 1976
Fleischer, Helmut, Marx und Engels. Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens. Freiburg/Brsg., München 1970
Frei, Bruno, Im Schatten von Karl Marx. Moses Heß – Hundert Jahre nach seinem Tod. Wien, Köln, Graz 1977
Friedrich, Manfred, Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx. Berlin 1960
Fritzhand, Marek, Myśl etyczny młodego Marksa. Warszawa 1961
Fromm, Erich, Das Menschenbild bei Karl Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx. Frankfurt/M. 1963

Gabel, Joseph, Ideologie und Schizophrenie. Formen der Erfahrung. Frankfurt/M. 1967
Gebhardt, Jürgen, Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830–1840. München 1963

Goitein, Irma, Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess. Ein Beitrag zu dem Thema Hess und Marx mit bisher unveröffentlichem Quellen-Material. Leipzig 1931
Grab, Walter, Ein Mann, der Marx Ideen gab. Wilhelm Schulz – Weggefährte Georg Büchners. Demokrat der Pauslkirche. Eine politische Biographie. Düsseldorf 1979
Grassi, Ernesto (Hrsg.), Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft. Reinbek b. Hamburg 1973
Habermas, Jürgen, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. 3. Aufl. Neuwied, Berlin 1969
Hammacher, Emil, Zur Würdigung des »wahren« Sozialismus. In: Archiv zur Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. 1. Jg., H. 1. Leipzig 1910
Hansen, Joseph, Gustav von Mevissen. Ein rheinisches Lebensbild, 1815–1899. Bd. 1–2. Berlin 1906
Harris, H. S., Hegel's Development towards the Sunlight. Oxford 1972
Hartmann, Klaus, Die Marxsche Theorie. Berlin 1970
Hepner, B., The Vision of August Cieszkowski. In: Review of Politics, No. 15, 1953
Hirsch, Helmut, Denker und Kämpfer. Gesammelte Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung. Frankfurt/M. 1955
Hook, Sidney, From Hegel to Marx. The University of Michigan 1962

Kägi, Paul, Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft. Mit einem Vorw. von Werner Kaegi. Wien, Frankfurt/M., Zürich 1965
Koigen, David, Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus. Inaugural-Diss. phil. Bern 1901
Kolakowski, Leszek, Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung – Entwicklung – Zerfall. Bd. 1–3. München, Zürich 1977, 1978, 1979
ders., Marxismus – Utopie und Anti-Utopie. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1974
Klutentreter, Wilhelm, Die Rheinische Zeitung von 1842–1843 in der politischen und geistigen Bewegung des Vormärz. 1. Teil. Dortmund 1966
Kool, Frits; Werner Krause (Hrsgg.), Die frühen Sozialisten. Olten, Freiburg/Brsg. 1967
Kühne, Walter, Graf August Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes. Leipzig 1938
Künzli, Arnold, Karl Marx. Eine Psychographie. Wien, Frankfurt/M., Zürich 1966

Lademacher, Horst, Moses Heß in seiner Zeit. Bonn 1977
ders., Die politische und soziale Theorie bei Moses Hess. In: Archiv für Kulturgeschichte Bd. 42. Köln, Graz 1960
Lenk, Kurt, Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik. Neuwied, Berlin 1972
ders., Theorie der Revolutionen. München 1973
Lichtheim, George, Ursprünge des Sozialismus. Übertragen aus dem Englischen von Elfriede Burau. Gütersloh 1969
Lobkowicz, Nicolaus, Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx. Notre Dame, London 1967

Löwith, Karl, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des XIX. Jahrhunderts. 5. Aufl. Stuttgart 1964
ders., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. 6. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973
Lukács, Georg, Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. 2 Bde. Frankfurt/M. 1973
ders., Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. In: Schriften zur Ideologie und Politik. 2. Aufl. Darmstadt, Neuwied 1973

Marx, Karl. Chronik seines Lebens in Einzeldaten. Glashütten i. T. 1971
McGovern, Arthur, Karl Marx's First Political Writings. The Rheinische Zeitung 1842–1843. In: Demythologizing Marxism. Boston Studies in Philosophy, No. 2, 1969
McLellan, David, Karl Marx. Leben und Werk. Aus dem Englischen von Otto Wilck. München 1974
ders., Marx before Marxism. London 1970.
ders., The Young Hegelians and Karl Marx. London, Melbourne, Toronto 1969
Marcuse, Herbert, Vernunft und Revolution. Darmstadt, Neuwied 1972
Mayer, Gustav, Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen. In: Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie.
ders., Friedrich Engels. Eine Biographie. 2 Bde. Frankfurt/M, Berlin, Wien 1975
ders., Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie. Frankfurt/M. 1969
Mehring, Franz, Karl Marx. Frankfurt/M. 1964
ders., Neo-Marxismus. In: Die Neue Zeit. 20. Jg. (1901/02), Bd. 1
Merton, Robert, Social Theory and Social Structure. Glencoe 1957
Mészáros, István, Der Entfremdungsbegriff bei Marx, München 1973
Meyer, Ahlrich, Frühsozialismus. Theorien der sozialen Bewegung 1789–1848. Freiburg/Brsg., München 1977
Meyer, Thomas, Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie. Kronberg/Ts. 1973
Mielcke, Karl, Deutscher Frühsozialismus. Stuttgart, Berlin 1931
Mönke, Wolfgang, Einige neue Daten zur Marx-Biographie. In: Beiträge zur Karl-Marx- und Friedrich-Engels-Forschung. Dem Wirken Auguste Cornus gewidmet. Glashütten i. T. 1975
ders., Das literarische Echo auf Friedrich Engels Werk ›Die Lage der arbeitenden Klassen in England‹. Berlin (DDR) 1965
ders., Die heilige Familie. Zur ersten Gemeinschaftsarbeit von Karl Marx und Friedrich Engels. Glashütten i. T. 1972
ders., Über die Mitarbeit von Moses Hess an der Deutschen Ideologie von Karl Marx und Friedrich Engels. In: Wissenschaftliche Annalen. Berlin. 6. Jg. (1957) und Annali dell' Instituto G. F. Feltrinelli. Milano. Bd. 6 (1963)
ders., Prawdziwy Socjalizm w Niemczech lat czterdziestych XIX wieku. Studia filozoficzne. Warszawa 1959
Müller, Hans, Ursprung und Geschichte des Wortes Sozialismus und seiner Verwandten. Hannover 1967

Na'aman, Shlomo, Emanzipation und Messianismus. Leben und Werk des Moses Hess. Frankfurt/M. 1982
ders., Moses Hess in der deutschen Arbeiterbewegung. In: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, Bd. 5, 1976

Ollman, Bertell, Alienation. Marx's Concept of Man in Capitalist Society. Cambridge 1978
Popitz, Heinrich, Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Frankfurt/M. 1967

Riedel, Manfred, Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976
Ritter, Joachim, Hegel und die Französische Revolution. In: Metaphysik und Politik.
ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/M. 1977
Rosen, Zwi, The Attitude of Hess to French Socialism and His Plans for Publishing a Series of Socialist Writings with Marx and Engels. In: Feuerbach, Marx and the Left Hegelians. The Philosophical Forum. Vol. 8, Boston 1978
ders., Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought. The Hague 1977
ders., The Influence of Bruno Bauer on Marx's Concept of Alienation. In: Social Theory and Praxis, No 1 (2), 1970

Schacht, Richard, Alienation. With an Introductory Essay by Walter Kaufmann. New York 1970
Seemann, Melvin, On the Meaning of Alienation. In: American Sociological Review 1959, No. 24
Sieferle, Peter, Die Revolution in der Theorie von Karl Marx. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1979
Silberner, Edmund, Moses Hess. Geschichte seines Lebens. Leiden 1966
Singer, Hanna, Die Theorie des Wahren Sozialismus. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus in Deutschland. Inaugural-Diss. phil. Quakenbrück 1930
Struve, Peter von, Studien und Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus. In: Die Neue Zeit, 15. Jg. (1897), Bd. 1
Stuke, Horst, Frühsozialismus. In: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie. Freiburg, Basel, Wien 1968. Bd. 2, S. 747–781
ders., Philosophie der Tat. Studien zur »Verwirklichung der Philosophie« bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten. Stuttgart 1963
Taylor, Charles, Hegel. Cambridge, London, New York, Melbourne 1977
Thier, Erich, Das Menschenbild des jungen Marx. 2. Aufl. Göttingen 1961
Tucker, Robert, Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos. München 1963

Weil, Eric, Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit. In: Marxismus-Studien. Hrsg. von Iring Fetscher. 4. Folge. Tübingen 1962

Zelený, Jindrich, Die Wissenschaftslogik bei Marx und das »Kapital«. Berlin, Frankfurt/M. 1968
Zlocisti, Theodor, Moses Hess. Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812–1875. Eine Biographie. 2. Aufl. Berlin 1921

Personenregister

Aristoteles 23
Arvon, Henri 47
Auerbach, Berthold 95, 216
Avineri, Shlomo 123

Babeuf, François Noël 74, 81–82, 89, 155
Bauer, Bruno 7, 31, 33–34, 37, 55, 75, 83, 96–97, 100, 110–111, 119, 121–122, 126–127, 134, 147, 150, 171, 192–193, 198, 202, 204, 210
Bauer, Edgar 119, 210
Bayle, Pierre 102
Bebel, August 8
Becker, August 164
Bentham, Jeremy 14
Bernstein, Eduard 66–67, 180–182
Biedermann, Karl 73
Bloch, Ernst 136
Buhl, Ludwig 204
Buret, Eugène 137
Buonarroti, Filippo Michele 53, 89, 198

Cabet, Etienne 84, 116, 155
Calvez, Jean-Yves 37, 108
Cieszkowski, August von 18, 25–27, 33–34, 192
Cornu, Auguste 27, 91, 95, 108–109, 142

Dézamy, Théodore 116

Engels, Friedrich 7–9, 85, 89, 91, 95, 98, 100, 102, 106, 108, 113–115, 159–160, 163, 176–177, 182, 204–205, 214

Fetscher, Iring 187
Feuerbach, Ludwig 7, 9, 23, 33–34, 37, 41–43, 47–51, 74–75, 83–84, 96–98, 108, 110–111, 114, 116–117, 123, 125–126, 133–136, 139, 142, 147, 158, 170–172, 182, 197, 207
Fichte, Johann Gottlieb 7, 31, 33–34, 46, 74, 98, 101, 191
Fleischer, Helmut 47
Förder, Herwig 115
Fourier, Charles 27, 73–74, 81–82, 84, 203
Frei, Bruno 95, 106
Fritzhand, Marek 215

Gall, Ludwig 73
Gans, Eduard 99
Goethe, Johann Wolfgang von 29, 31, 157
Goitein, Irma 67, 91, 98, 105, 113, 115
Grün, Karl 7, 89, 96–98, 113

Habermas, Jürgen 132, 193
Hammacher, Emil 97–98, 100
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 7, 9, 15–21, 25–31, 35, 37–41, 44, 50, 74–75, 78, 91, 97–98, 100–101, 103, 106, 109, 111, 116, 118, 126–129, 143, 162, 166, 174–175, 181–182, 190–194, 208, 210, 216
Heine, Heinrich 15, 74, 99, 114, 192, 202, 216
Heinzen, Karl 204
Herder, Johann Gottfried 198
Herwegh, Georg 124
Herzen, Alexander 86, 175
Hirsch, Carl 189
Holbach, Paul Heinrich Dietrich von 198, 216

Israel, Joachim 37

Jaspers, Karl 102

Kägi, Paul 124, 168, 171
Kandel, Jefim 115
Kant, Immanuel 7, 29
Kersten, Paul 189
Köppen, Karl Friedrich 121, 210
Koigen, David 96–98, 100
Kolakowski, Leszek 101–102, 157, 167, 174, 176, 187
Kuhlmann, Georg 114, 164

Lademacher, Horst 66, 95, 180
Lamartine, Alphonse de 27
Lamennais, Félicité Robert 15
Lassalle, Ferdinand 8, 99–100, 105–106, 182–183
Lessing, Gotthold Ephraim 216
Lévi-Strauss, Claude 102
Lewiowa, Sofia 115
Liebknecht, Wilhelm 8
Löwith, Karl 37, 108
Lüning, Otto 7
Louis, Philippe 144
Lukács, Georg 37, 91, 100–103, 115

Mandeville, Bernard de 102
Marcuse, Herbert 37, 108
Marr, Wilhelm 210
Mayer, Gustav 105–106, 204
McLellan, David 106, 108
Mehring, Franz 7–8, 98, 106, 115, 180
Meyen, Eduard 204
Mönke, Wolfgang 71, 95, 108–111, 115, 119–120, 142

Na'aman, Shlomo 9–10
Napoleon I. 63
Napoleon III. 177, 216
Neander, Johann August Wilhelm 99

Oisermann, Theodor Iljitsch 115

Pecqueur, Constantin 137
Proudhon, Pierre Joseph 45–46, 74, 77, 81, 83–84, 89, 97, 117, 158
Püttmann, Hermann 114

Ricardo, David 158
Riedel, Manfred 29
Rodbertus, Johann Karl 98
Rousseau, Jean-Jacques 18, 82, 120, 122, 192, 216
Ruge, Arnold 34, 96–97, 114, 117, 122–123, 126–127, 145, 203–204, 210
Rutenberg, Adolf 121, 204

Saint-Simon, Claude Henry de Rouvroy 14, 74, 81–82, 84, 86, 203
Say, Jean Baptiste 158
Schacht, Richard 40–41
Schapper, Karl 8, 182, 217–218
Schelling, Friedrich Wilhelm 74, 86, 98
Schmidt, Simon 164
Schulz, Wilhelm 158, 210
Semmig, Hermann 202
Shakespeare, William 157
Silberner, Edmund 95, 98–99, 103, 106–108, 141
Simmel, Georg 96
Singer, Hanna 103–104
Smith, Adam 102, 158
Spinoza, Baruch de 15, 19, 33, 79, 82, 99, 190
Stahl, Friedrich Julius 99
Stein, Lorenz von 7, 74, 81

Stepanowa, Evgenija Akimovna 115
Stirner, Max 7, 96, 114
Strauß, David Friedrich 7, 75, 96–97, 100, 125
Struve, Peter von 116
Stuke, Horst 27, 33–34, 67–68, 78, 91, 107–108
Swedenborg, Emanuel von 14

Thier, Erich 105–106, 175
Tucker, Robert 108

Villegardelle, François 155
Voltaire 216

Weber, Max 102
Weil, Eric 134
Weitling, Wilhelm 85, 89, 116, 176
Willich, August 8, 182, 217–218

Zeleńy, Jendrich 177
Zlocisti, Theodor 98–100, 105, 160

Moses Hess (1812–1875) war der erste deutsche Sozialist von Bedeutung. Schon früh bildete er sich eine klare Vorstellung, wie eminent wichtig für die künftige Entwicklung Europas der Sozialismus sein würde. Er forderte, ihn dem Emanzipationskampf der Arbeiterklasse dienstbar zu machen. Karl Marx verdankte ihm wesentliche Denkanstöße. Aber auch die Theoretiker des sozialdemokratischen Revisionismus beriefen sich auf ihn.

Im ersten Teil seiner Studie analysiert Zwi Rosen aufgrund umfassender Kenntnis aller, auch der unveröffentlichten Quellen mit den Methoden des Textvergleichs und der inneren und äußeren Quellenkritik die Ideen von Hess. Im Mittelpunkt stehen dabei die geschichtsphilosophischen Entwürfe, die Philosophie der Tat, die Entfremdungstheorie und die Konzeption des Kommunismus.

Im zweiten Teil werden die intellektuellen Beziehungen zwischen Hess und Karl Marx eingehend untersucht. Rosen weist nach, daß die Marxsche Lehre in ihrer bestehenden Form ohne Hess nicht denkbar ist. Dies gilt insbesondere für die Theorie der ökonomisch-gesellschaftlichen Entfremdung, für das Problem der Verbindung von Theorie und Praxis, für die Kritik der kapitalistischen Gesellschaft, für die Lehre von der Akkumulation des Reichtums und für die Utopie des Kommunismus. Die von Marx' Anhängern bewußt geförderte, in der Forschung noch immer weit verbreitete Auffassung, daß der große Philosoph wenig von Hess' Gedanken rezipiert habe, wird vom Autor überzeugend widerlegt. 100 Jahre nach Marx' Tod leistet er einen wichtigen Beitrag zur Erforschung seiner geistigen Entwicklung.

Die Wirkungsgeschichte der Ideen von Moses Hess ist paradox. Einerseits inspirierten sie Karl Marx, durch den sie in die theoretische Begründung des Kommunismus eingingen, andererseits lebte Hess' ethisch gefärbter, demokratischer Sozialismus in der sozialdemokratischen Bewegung Deutschlands fort. Die Ursachen dieser gegensätzlichen Entwicklung werden im vorliegenden Buch deutlich.

Umschlagfoto:
Moses Hess und Karl Marx

HAMBURGER BEITRÄGE
ZUR SOZIAL- UND ZEITGESCHICHTE

Band VIII JÜRGEN SCHMIDT
Martin Niemöller im Kirchenkampf

Band IX W. JACOBMEYER
Heimat und Exil
Die Anfänge der polnischen Untergrundbewegung im Zweiten Weltkrieg

Band X HOLGER CHRISTIER
Sozialdemokratie und Kommunismus
Die Politik der SPD und KPD in Hamburg 1945–1949

Band XI PETER BRANDT
Antifaschismus und Arbeiterbewegung
Aufbau, Ausprägung, Politik in Bremen 1945/46

Band XII JOCHEN JACKE
Kirche zwischen Monarchie und Republik
Der preußische Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918

Band XIII HOLGER H. HERWIG
Das Elitekorps des Kaisers
Die Marineoffiziere im Wilhelminischen Deutschland

Band XIV A. KANTOROWICZ
Politik und Literatur im Exil
Deutschsprachige Schriftsteller im Kampf gegen den Nationalsozialismus

Band XV HANS-JOACHIM BIEBER
Gewerkschaften in Krieg und Revolution
Arbeiterbewegung, Industrie, Staat und Militär in Deutschland 1914–1920

Band XVI URSULA BÜTTNER
Hamburg in der Staats- und Wirtschaftskrise 1928–1931

Band XVII W. JOCHMANN / G. BRAKELMANN / M. GRASCHAT
Protestantismus und Politik
Werk und Wirkung Adolf Stoeckers

CHRISTIANS VERLAG

ISBN 3-7672-0826-1